# سہ ماہی مجلہ بحث ونظر حیدرآباد

| شمارہ نمبر : ۱۲۷-۱۲۸ / ۲۷-۲۸ | جنوری — جون ۲۰۲۲ء | جمادی الثانی ۱۴۴۳ھ — ذوالقعدہ ۱۴۴۳ھ |
|---|---|---|

مدیر

خالد سیف اللہ رحمانی





**زرِ تعاون**

**اندرون ملک**

ایک شمارہ:50روپے

سالانہ:180، بذریعہ رجسٹری:220

سہ سالہ:500، بذریعہ رجسٹری:600

**بیرونِ ملک**

ایشیائی ممالک کیلئے سالانہ:20امریکی ڈالر

یورپ، امریکہ، افریقہ کے لئے :

سالانہ:30امریکی ڈالر

ترسیل زر اور خط وکتابت کا پتہ

*Khalid Saifullah Rahmani, Baitul Hamd, H.No:16-182/1, Quba Colony, Po:Pahadi Shareef, Hyd. T.S 500005, Ph: 9989709240 E-mail: ksrahmani@yahoo.com*

چیک/ڈرافٹ پر صرف:"Khalid Saifullah" لکھیں

کمپیوٹر کتابت وسرورق: القلم گرافکس، حیدرآباد، فون نمبر: 7659841514

# فہرست مضامین



● ● ●

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# افتتاحیہ

۲۰۲۱ء میں کووڈ کی تباہ کاری قیامت صغری کا منظر پیش کر رہی تھی، ہر طرف نفسی نفسی کا عالم تھا، دواؤں کی قلت، آکسیجن کے سلنڈروں کی کم یابی اور اسپتالوں میں بیڈ کی نایابی نے افراتفری کی حالت پیدا کر رکھی تھی، کوئی کسی کا پرسان حال نہیں تھا، اللہ نے اپنا رحم فرمایا اور کووڈ کی تباہ کاریاں کم ہوتے ہوتے صفر کے درجے پر آگئیں، لوگوں نے چین کا سانس لیا اور زندگی کی رفتار دھیرے دھیرے معمول پر آنے لگی، کووڈ کی ہولنا کی نے ایک بات تو ثابت کردی کہ جس ٹکنالوجی کا، انسانی علم وذہانت اور ترقی کا اتنا غلغلہ اور شور تھا، وہ خدائی عذاب کے مقابلہ میں مکڑی کے جالے سے زیادہ مضبوط نہیں اور اللہ کے عذاب کا جب جھاڑو پھرے گا تو یہ ساری ترقیات، ٹکنالوجی اور علم وذہانت دھری کی دھری رہ جائیں گی۔

۲۰۲۱ء میں کووڈ میں ملک وبیرون ملک کئی نامور علماء نے داغ مفارقت دیا، اور علماء ربانیین کے انتقال کا یہ سلسلہ ۲۰۲۲ میں بھی جاری رہا ہے، حضرت مولانا مفتی رفیع عثمانی، حضرت مولانا حمزہ حسنی، فضیلۃ الشیخ ڈاکٹر یوسف قرضاوی، شیخ محمود آفندی، حضرت مولانا عزیر شمس، حضرت مولانا سلمان مظاہری، حضرت مولانا حفیظ الرحمن عمری مدنی، حضرت مولانا عتیق الرحمن سنبھلی،، حضرت مولانا نسیم اختر شاہ قیصر، جناب ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی، حضرت مولانا نسیم اختر شاہ قیصر اور جناب رحیم الدین انصاری رحمہم اللہ اجمعین کا انتقال ۲۰۲۲ میں ہوا، ان میں سے ہر ایک علوم وفنون کی مختلف شاخوں میں علمی رسوخ، گہرائی اور گیرائی کا حامل تھا، یہ دو ہزار بائیس میں جوار رحمت میں منتقل ہونے والے علماء کا احاطہ نہیں؛ بلکہ مختصر انتخاب ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علم بالخصوص دینی علوم کے ماہرین کس تیزی سے ہم سے رخصت ہو رہے ہیں اور ان کی جگہ لینے والے سامنے نہیں آرہے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق علم کا زوال اسی طرح ہوگا کہ علماء رخصت ہوتے جائیں گے اور ان کی جگہ لینے والے اہل علماء سامنے نہیں آئیں گے، نتیجہ یہ ہوگا کہ نااہل لوگوں کو مسند علم کی صدارت مل

جائے گی اور وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے، آج ہمارے مدارس میں علم کا زوال ایک زندہ اور محسوس وملموس حقیقت ہے، ہزاروں کی کھیپ میں ایک دو ایسے نکلتے ہیں جنہیں دیکھ کر آنکھیں ٹھنڈی اور دل شاد ہوتا ہے، مزید افسوس تب ہوتا ہے جب ایسے جوہر علم دین کی خدمت کے بجائے دوسرے شعبوں میں اپنی صلاحیت اور اپنا وقت لگاتے ہیں، اس کی ایک وجہ بڑی مدارس میں علم کے ساتھ تربیت اور ذہن سازی کی کمی ہے، ہم طلبہ کے اندر خدمت دین کا ذہن نہیں بناتے ، دین کی خدمت کیلئے قربانی کا مزاج تیار نہیں کرتے ، جس کی وجہ سے طلبہ پرکشش ترغیبات سے متاثر ہوکر دوسری سمت چلے جاتے ہیں۔

المعہد العالی الاسلامی کا قیام بھی زوال علم کی اسی رفتار کو تھامنے کی غرض سے اور امت کے سامنے اسلامی علوم وفنون کے ماہرین تیار کرنے کی غرض سے ہوا تھا،تفسیر، حدیث، فقہ میں ماہرین تیار کرنے کے ساتھ عصری تقاضوں کو بھی المعہد العالی الاسلامی نے ہمیشہ نگاہ ونظر میں رکھا ہے اور اسی وجہ سے یہاں مطالعۂ مذاہب ، تاہیل القیادۃ اور انگلش ڈپلومہ کے شعبے جات بھی رکھے گئے ہیں کہ یہاں سے ایسے ماہرین نکلیں جو ایک جانب قرآن وحدیث اور علوم اسلامیہ میں رسوخ کے حامل ہوں تو دوسری جانب وہ وقت کے تقاضوں سے باخبر ہوں اور زمانہ کی رفتار پر ان کی نظر ہو، اور بحمد اللہ یہ ادارہ اس مقصد میں بڑی حد تک کامیاب ہے۔

بحث ونظر کا زیر نظر شمارہ تاخیر سے شائع ہو رہا ہے، اس تاخیر کی معقول اور مناسب وجوہات ہیں لیکن اس کی تفصیلات میں نہ جاتے ہوئے اور قارئین کا زیادہ وقت نہ لیتے ہوئے یہ شمارہ اور اس کے علمی وفکری مضامین حاضر ہیں، امید ہے کہ دو ہزار ۲۰۲۳ء میں شمارے پابندی سے اور معمول کے مطابق شائع ہوں گے، تاخیر کی وجہ سے یہ شمارہ آن لائن شائع ہو رہا ہے، بحث ونظر کا دو ہزار تئیس کا شمارہ شش ماہی اور آف لائن ہوگا۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(بیت الحمد، شاہین نگر، حیدر آباد)

۲۷/ذی الحجہ ۱۴۴۴ھ
۱۶/جولائی ۲۰۲۳ء

• • •

# کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت

مولانا محمد شاہنواز عالم قاسمی ☆

## نوٹ ثمن ہیں یا سند؟

نوٹ بذات خود ثمن ہیں یا اصل ثمن کی سند ہیں؟ آپ سلسلے میں علماء کرام کی مختلف رائیں ہیں:

۱۔ نوٹ یہ قرض کی سند، وثیقہ اور دستاویز کا حکم رکھتے ہیں، اس کے قائلین میں سے شیخ عبد القادر بن احمد بن بدران اور شیخ احمد الحسینی وغیرہ ہیں، ہمارے علماء ہند میں سے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحب [۱] اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی بھی یہی رائے ہے۔

ذهب بعض العلماء منهم الشيخ عبد القادر بن أحمد بن بدران والشيخ أحمد الحسيني إلى أن النقود الورقية ليست نقودا شرعية، وإنما هي سندات بديون على من أصدرتها وهي الدولة، ولذلك فلتأخذ صفة الثمنية وتأخذ أحكام الدين. [۲]

۲۔ بعض حضرات مثلاً: شیخ عبد الرحمن سعدی اور شیخ یحیی آمال کا کہنا ہے کہ کاغذی نوٹ عروض اور سامان ہیں، لہذا اسے ثمنیت کی صفت حاصل نہیں ہوگی، اور اس پر عروض کے احکام جاری ہوں گے۔

ذهب فريق آخر من العلماء منهم الشيخ عبد الرحمن السعدي والشيخ يحيى آمال إلى أن النقود الورقية عروض، فلا تأخذ صفة الثمنية، وتسري عليها أحكام العروض. [۳]

---

☆ آپ نے ازہر ہند دار العلوم دیوبند سے فضیلت کے بعد المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد کا رخ کیا اور یہاں مولانا رحمانی کے زیر نگرانی فقہ اسلامی میں سنہ ۲۰۱۳ء میں اختصاص کیا، معہد میں آپ کے سندی مقالہ کا عنوان ''کرنسی نوٹ سے متعلق شرعی احکام'' ہے، اسی مقالہ کا ایک باب شامل اشاعت ہے۔

(۱) جدید فقہی مسائل: ۲۲/۴، بحوالہ امداد الفتاوی: ۵/۲

(۲) المعاملات المالیۃ المعاصرۃ: ۱۸۷

(۳) حوالۂ سابق: ۱۸۹

۳۔ موجودہ دور کے اکثر علماء، جن میں ڈاکٹر یوسف القرضاوی اور شیخ ابوبکر حسن کشناوی وغیرہ ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ کاغذی نوٹ کو آج سونے اور چاندی کے نقود کے بدل کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، لہذا اس کو ثمنیت کی صفت حاصل ہوگی اور اس پر سونے اور چاندی کے نقود کے احکام جاری ہوں گے۔

ذهب غالبية العلماء المعاصرين منهم الشيخ أبو بكر حسن الكشناوي، والدكتور يوسف القرضاوي إلى أن النقود الورقية تعد بديلا نقديا عن النقود الذهبية والفضية، وتأخذ صفة الثمنية، وتسري عليها أحكام النقود الذهبية والفضية.(۱)

## زیر بحث مسئلہ میں راجح قول

مذکورہ تمام اقوال میں سے راجح قول تیسرا قول ہے، کہ فی زمانہ نوٹ کی حیثیت اصطلاحی ثمن کی ہوگئی ہے، اس لیے کہ عرف عام نے اس کو نقد اور ثمن مانا ہے، اور عرف کا نقود میں اعتبار کیا جاتا ہے، اور اس کو دین کا وثیقہ کہنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ یہ اوراق آج قانونی طور پر کرنسی بن گئے ہیں، نیز اب اس کو حکومت جاری کرتی ہے، اس طور پر کہ اس کے پیچھے اب کوئی سونا نہیں ہوتا ہے، اور نا ہی حکومت اس کی قیمت کے بقدر آج سونا چاندی واپس کرنے کی پابند ہوتی ہے، لہذا آج جب ایک شخص دوسرے کو نوٹ دیتا ہے تو اس کے ذہن میں یہ بات بالکل نہیں رہتی کہ وہ اسے وثیقہ دے رہا ہے جس کی ادائیگی بینک کے ذمہ ہے، بلکہ وہ اسے مستقل ثمن سمجھ کر دیتا ہے۔ اسی طرح ان اوراق کو عروض کہنا بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ موجودہ حکومت نے اس کو سامان اور خدمات حاصل کرنے کے لیے نقد اور معیار تسلیم کیا ہے، اور اس کے ذریعہ تعامل کو لازم کردیا ہے، نیز لوگوں کے درمیان اسے تلقی بالقبول حاصل ہوگئی ہے۔

والراجح ما ذهب إليه الفريق الثالث من أن النقود الورقية تقوم مقام النقود الذهبية والفضية في التعامل وتأخذ صفة الثمنية، لأن العرف العام اعتبرها نقودًا وأثمانا، والعرف معتبر في النقود . وأما القول بأن الأوراق النقدية سندات بديون فغير مسلم، لأن هذه الأوراق أصبحت عملة قانونية إلزامية تصدر بدون

---

(۱) حوالہ سابق: ۱۹۰

عطاء ذهبي ولا تلزم الدولة بدفع قيمتها من الذهب أو الفضة ..
وأما القول بأن النقود الورقية عروض فغير مسلم به، لأن الدول المعاصرة اعتبرتها نقودا ومعيارا للسلع والخدمات والزمت التعامل بها، وتلقها الناس بالقبول.(۱)

اور راجح قول وہ ہے جس کو تیرے فریق نے اختیار کیا ہے کہ کاغذی نوٹ معاملات میں سونے اور چاندی کے قائم مقام ہو گئے ہیں اور اسے صفت ثمنیت حاصل ہوگئی ہے، اس لیے کہ عرف عام نے اس کو نقود اور اثمان شمار کیا ہے اور نقود کے معاملہ میں عرف کا اعتبار کیا گیا ہے۔ رہی بات کاغذی نوٹ کے دستاویز ہونے کی تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ کاغذی نوٹ اب لازمی طور پر قانوناعملہ کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں، اور ان کو اس طور پر استعمال کیا جاتا ہے کہ ان کا سونے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، نیز حکومت اس کی قیمت کے بقدر سونا یا چاندی دینے کی پابند نہیں ہوتی ہے۔

اور کاغذی نوٹ کو سامان کہنا، تو یہ بھی غیر مسلم ہے، اس لیے کہ موجودہ حکومت نے اس کو سامان و خدمات حاصل کرنے کے لیے معیار و نقود شمار کیا ہے اور اس کے ذریعہ معاملات کو لازم کر دیا ہے۔ نیز لوگوں کے درمیان اسے قبولیت بھی حاصل ہوگئی ہے۔

نیز مفتی محمد تقی عثمانی صاحب رقمطراز ہیں:

فاتضح بما ذكرنا أن النقود الورقية لم تبق الآن سندات للديون في تخريجها الفقهي، وإنما صارت أثمانا رمزية يعبر عنها الفقهاء بكلمة 'الفلوس النافقة'.

بہرحال مندرجہ بالا بحث سے واضح ہوگیا کہ فقہی اعتبار سے یہ نوٹ اب قرض کے دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ فلوس نافقہ کی طرح یہ علامتی کرنسی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔

(۱) حوالہ سابق: ۱۹۱-۱۹۲

# نوٹ مثلی ہیں یا قیمی؟

سونے اور چاندی کو فقہاء نے مثلی مانا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ نقود ورقیہ، یعنی کاغذی نوٹ مثلی ہیں یا قیمی؟ اس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ہم مثلی اور قیمی کی حدود جانیں اور دیکھیں کہ فقہاء کی تصریحات اس سلسلے میں کیا ہیں؟

فقہاء نے مثلی اور قیمی کی تعریف مختلف الفاظ میں کی ہے:

۱۔ مثلی وہ شی ہے جس میں ایک ہی نوع کے مختلف اجزاء میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو۔ ما لا يختلف أجزاء النوع الواحد منه بالقيمة.(۱)

۲۔ مثلی اشیاء وہ ہیں جن کی مقدار کو ناپ تول کر معلوم کیا جائے یا شمار کر کے، لیکن اس کے مختلف افراد میں قابل لحاظ تفاوت نہ ہو۔ مما له مثل كالمكيلات والموزونات والعدديات المتقاربة.(۲)

اور گز سے ناپی جانے والی اشیاء اور ایسی شمار کی جانے والی اشیاء جن کے افراد میں باہم کافی تفاوت ہو وہ مثلی نہیں ہیں، بلکہ قیمی ہیں۔ مما لا مثل له من الذروعات والمعدودات المتقاربة.(۳)

۳۔ جن اشیاء کا مثل بازار میں قابل لحاظ تفاوت کے بغیر دستیاب ہوں وہ مثالی ہیں ورنہ قیمی۔(۴)

ان اقوال کو غور سے دیکھا جائے تو حقیقتاً مثلی اور قیمی کی تعریف میں کوئی اختلاف نہیں ہے، صرف تعبیر کا اختلاف ہے۔ یعنی کسی شے کے مختلف افراد میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو، یا اتنا کم ہو کہ جس کو عموماً لوگ نظر انداز کر دیتے ہوں، تو وہ مثلی ہے، اور جس کے افراد میں بہت زیادہ تفاوت ہو وہ قیمی ہے۔

بہت ممکن ہے کہ بعض چیزوں کو فقہاء نے اپنے زمانہ کے عرف کے لحاظ سے مثلی نہ مانا ہو، لیکن اب وہ مثلی ہو گئی ہوں، مثلاً گز سے ناپ کر فروخت کیے جانے والے کپڑے وغیرہ، کہ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے زمانہ میں کپڑوں کے ایک ہی تھان کے مختلف حصوں میں بہت فرق ہوتا تھا، مگر آج کپڑے کی قسمیں اس طرح متعین ہو گئی ہیں اور ایک ہی قسم کے کپڑے میں اتنا کم فرق ہوتا ہے کہ ان کے مثلی ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطي: ۱۰۲/۲۰

(۲) بدائع الصنائع: ۵۱۷/۶

(۳) حوالہ سابق

(۴) نوازل فقہیہ معاصرۃ: ۴۳۶/۱ بحوالہ طحطاوي علی الدر: ۲۴/۱

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ موجودہ کاغذی کرنسی نوٹ مثلی ہی ہیں، گرچہ فقہی تصریحات کے مطابق کیلی اور وزنی نہیں، لیکن عددی غیر متفاوت ہیں، اس لیے کہ ایک ہی تعداد کے دو نوٹ، مثلاً دس روپے کے دو نوٹ کی ایک وقت میں ایک ہی مالیت ہوتی ہے اور ان کی قدر میں کوئی تفاوت بھی نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے دراہم ودنانیر کی طرح فلوس کو مثلی شمار کیا ہے۔

## ایک ہی ملک کی کرنسی نوٹوں کا تبادلہ

سب سے پہلے یہ بات بخوبی معلوم ہونی چاہیے کہ تمام معاملات میں کرنسی نوٹوں کا حکم بعینہ سکوں کی طرح ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

أن النقود الورقية فی حکم الفلوس سواء بسواء، فتجری علی مبادلتها أحكام بيع الفلوس بعضها ببعض.(۱)

کرنسی نوٹوں کا حکم بعینہ فلوس کی طرح ہے، پس کاغذی نوٹوں کے تبادلہ پر سکوں سے سکوں کی بیع کے احکام جاری ہوں گے۔

لہذا جس طرح فلوس کا آپس میں تبادلہ برابر سرابر کر کے جائز ہے، اسی طرح ایک ہی ملک کی کرنسی نوٹوں کا تبادلہ برابر سرابر بالاتفاق جائز ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مجلس عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک بدلین میں سے ایک پر قبضہ کر لے۔

فلو بيعت هذه الأوراق على التساوي، بأن تكون قيمة البدلين متساوية، فهذا جائز بالإجماع، بشرط أن يتحقق قبض أحد البدلين في المجلس قبل أن يفترق المتبايعان.(۲)

پس اگر ان نوٹوں کو برابر سرابر فروخت کیا جائے، اس طور پر کہ بدلین کی قیمت برابر ہو، تو یہ بالاجماع جائز ہے، مگر اس شرط کے ساتھ کہ مجلس میں فریقین کے جدا ہونے سے پہلے بدلین میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے۔

---

(۱) مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی: ۳/ ۱۶۹۸

(۲) حوالہ سابق

اور اگر فریقین میں سے کسی نے بھی مجلس عقد میں بدلین میں سے ایک پر قبضہ نہیں کیا، یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہوگا، کیوں کہ بدلین میں سے کسی پر قبضہ نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ دین کی بیع دین سے ہوگئی جو "**بيع الكالى بالكالى**" ہونے کی بنا پر ناجائز ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے منع فرمایا ہے۔

عن ابن عمر رضی اللہ عنہ أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالى بالكالى.(۱)

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادھار کی بیع ادھار سے منع فرمایا ہے۔

درمختار میں ہے:

باع فلوسا بمثلها أو بدراهم أو بدنانير، فإن نقد أحدهما جاز وإن تفرقا بلا قبض أحدهما لم يجز.(۲)

فلوس کو فلوس سے بیچا یا دراہم ودنانیر سے، پس اگر ان میں سے ایک کو نقد دے دے تو بیع جائز ہے، اور اگر بائع ومشتری کسی ایک پر قبضہ کیے بغیر جدا ہو گئے تو جائز نہیں ہے۔

مذکورہ حکم تو اس صورت میں سے ہے جب کہ نوٹوں کا تبادلہ نوٹوں سے برابر سرابر کیا جائے، لیکن اگر تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ کیا جائے، مثلاً ایک روپیہ کا دو روپے سے یا ایک ریال کا دو ریال سے تبادلہ کیا جائے، تو اس صورت کے جواز وعدم جواز کے بارے میں زیادتی کے ساتھ فلوس کی بیع کے احکام جاری ہوں گے، جس میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے، اور وہ یہ ہے:

۱۔ امام مالکؒ، امام محمدؒ اور حنابلہ کے دو قولوں میں سے مشہور قول کے مطابق ایک فلس کی بیع دو فلس سے مطلقاً حرام ہے، نیز یہی مذہب امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے جب کہ بدلین غیر متعین ہوں۔

---

(۱) سنن الدارقطني: ۳/۶۰، رقم الحدیث: ۳۰۴۱

(۲) الدر مع الرد: ۷/۴۱۴

المدونۃ الکبری میں ہے:

لأن مالكاً قال: لا يجوز فلس بفلسين ولا تجوز الفلوس بالذهب والفضة ولا بالدنانير نظرة.(۱)

اس لیے کہ امام مالک فرماتے ہیں کہ ایک فلس کی بیع دوفلسوں کے ساتھ جائز نہیں ہے، اسی طرح سونا چاندی اور دینار کے ذریعہ بھی فلوس کی ادھار بیع جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بدلین کے غیر متعین ہونے کی صورت میں ایک فلس کی بیع دوفلسوں سے جائز نہیں ہے، کیوں کہ غیر متعین ہونے کی صورت میں ان کی ثمنیت باقی رہتی ہے، لہذا اس سے ربالازم آئے گا۔

البحر الرائق میں مذکور ہے:

بخلاف ما إذا كانت غير معينة، فإنه يؤدي إلى الربا.(۲)

برخلاف اس صورت کے جب کہ بدلین غیر متعین ہوں، اس لیے کہ اس سے ربالازم آتا ہے۔

نیز مجموع فتاوی ابن تیمیہ میں ہے:

لا يجوز بيع الجنس بجنسه متفاضلاً، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وأحمد في أشهر الروايتين عنه.(۳)

ایک جنس کی بیع اسی جنس سے زیادتی کے ساتھ جائز نہیں ہے، یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے، اور امام احمد کی دوروایتوں میں سے مشہور بھی یہی ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ایک سکہ کا دوسکوں سے تبادلہ مطلقا جائز ہے، یہ امام شافعی کا مسلک ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک ربا کی حرمت کی علت خلقی طور پر ثمنیت کا ہونا ہے جو صرف سونے اور چاندی میں ہی پائی جاتی ہے، اور رہی بات سکوں کی تو اس میں صرف عرفی طور پر ثمنیت موجود ہوتی ہے، نا کہ خلقی طور پر، لہذا ان کے نزدیک فلوس کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ جائز ہے۔

(۱) المدونۃ الکبریٰ: ۹۱/۳

(۲) البحر الرائق: ۲۱۹/۶

(۳) مجموع فتاوی ابن تیمیہ: ۴۶۰/۲۹

چنانچہ تحفة المحتاج میں ہے:

(و النقد)... وعلة الربا فيه جوهرية الثمن، فلا ربا في الفلوس وإن راجت.(۱)

اورنقد ۔۔۔ اس میں ربا کی علت خلقی ثمنیت ہے، لہذا سکوں میں ربا نہیں ہے، اگر چہ وہ رائج ہوجائیں۔

نیز امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک بھی سکوں کو متعین کر دینے کی صورت میں کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے، کیوں کہ تعین کی وجہ سے ان کے نزدیک ان سکوں کی ثمنیت باطل ہوجاتی ہے اور وہ عروض کے حکم میں ہوجاتے ہیں، لہذا ایک فلس کا دو فلسوں سے تبادلہ جائز ہے۔

وصح بيع الفلس المعين بفلسين معينين عندهما وقال محمد لا يجوز، لهما أنها ليست أثمانا خلقة وإنما كانت ثمنا بالإصطلاح، وقد اصطلحا على إبطال الثمنية فتبطل ... فإذا بطلت الثمنية تعينت فلا يؤدي إلى الربا.(۲)

ایک معین فلس کی بیع دو معین فلسوں کے ساتھ شیخین کے نزدیک صحیح ہے، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے ۔۔۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ سکے ثمن خلقی نہیں ہیں، بلکہ ثمن اصطلاحی ہیں اور جب متعاقدین نے ثمنیت باطل کرنے پر اتفاق کرلیا تو وہ باطل ہوجائے گی ۔۔ پس جب ثمنیت باطل ہوگئی تو وہ سکے متعین ہو گئے، لہذا اس سے ربا لازم نہیں آئے گا۔

## راجح قول

فقہاء کے اختلاف کا تعلق اس زمانہ سے ہے جب ثمن کا معیار سونا چاندی تھا اور لین دین میں ان کا عام رواج تھا، لیکن آج کے دور میں تمام معاملات میں سونے چاندی کے سکوں کے بجائے علامتی سکے اور کرنسی نوٹ کا استعمال ہوتا ہے، لہذا موجودہ دور میں امام مالک یا امام محمد کے قول پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہے، اس

(۱) تحفة المحتاج لابن حجر مع حاشية الشروانی: ۲۷۹/۴

(۲) البحر الرائق: ۲۱۹/۶، نیز دیکھیے ہدایہ: ۸۶/۳

لیے کہ امام شافعی یا شیخین کے قول کو اختیار کرنے سے سود کا چور دروازہ کھل جائے گا، چنانچہ قرض دینے والا قرض خواہ کو اپنے کرنسی نوٹ زیادہ قیمت میں فروخت کرے گا، اس طرح وہ آسانی کے ساتھ اپنے قرض کے بدلے سود حاصل کرلے گا۔

نیز اگر فقہاء اس زمانہ میں ہوتے اور موجودہ دور میں کرنسی نوٹ کے ذریعہ معاملات کا مشاہدہ کرتے تو وہ ضرور اس معاملہ کی حرمت کا فتوی دیتے، جس کی تائید بعض متقدمین فقہاء کے قول سے ہوتی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اصلا سونے چاندی کے کھوٹے سکوں میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز تھا، لیکن جب ان سکوں کو بھی معزز مال سمجھا جانے لگا تو فقہاء نے اس تبادلہ کو حرام قرار دے دیا، کیوں کہ ان میں کمی زیادتی کو جائز قرار دینے سے سود کا دروازہ کھلنے کا اندیشہ ہے۔

> مشايخنا لم يفتوا بجواز ذلك في العدالى والغطارفة، لأنها أعز الأموال في ديارنا، فلو أبيح التفاضل فيها، ينفتح باب الربا.(۱)
>
> ہمارے مشائخ [مشائخ بخاری وسمرقند] نے عدالی اور غطارفہ (سونے چاندی کے کھوٹے سکوں کی قسم ہے) میں اس کے جواز کا فتوی نہیں دیا ہے، (یعنی ان سکوں کو اسی جنس سے کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا) اس لیے کہ اگر ان میں کمی زیادتی کو جائز قرار دے دیا جائے، تو اس سے سود کا دروازہ کھل جائے گا۔

بہر حال موجودہ دور میں راجح یہی ہے کہ کرنسی نوٹ کا تبادلہ مساوات اور برابری کے ساتھ کرنا جائز ہے، اور کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں ہے۔

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

> فالصحيح الراجح في زماننا أن مبادلة الأوراق النقدية إنما تجوز بشرط تماثلها، ولا يجوز التفاضل فيها.(۲)
>
> پس موجودہ دور میں صحیح اور راجح یہی ہے کہ کاغذی نوٹ کا تبادلہ برابری کی شرط کے ساتھ جائز ہوگا، اور کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں ہوگا۔

---

(۱) فتح القدیر: ۷/ ۱۴۴

(۲) مجلة مجمع الفقه الاسلامي: ۳/ ۱۷۰۲

نیز رابطہ عالم اسلامی کے ماتحت قائم 'اسلامی فقہ اکیڈمی، مکہ مکرمہ' کے پانچویں سمینار کے چھٹے فیصلے کی تجاویز میں سے ایک تجویز یہ بھی ہے:

لا يجوز بيع الجنس الواحد مع بعضه ببعض متفاضلا سواء كان ذلك نسيئة أو يدا بيد، فلا يجوز بيع عشرة أريلة سعودية ورق بأحد عشر ريالا سعوديا ورقا.(1)

ایک ہی جنس کی کرنسی کا باہم تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے، خواہ نقد ہو یا ادھار، مثلاً، دس ریال سعودی کرنسی نوٹ کا تبادلہ گیارہ ریال سعودی کرنسی نوٹ سے جائز نہیں ہے۔

## مختلف ممالک کی کرنسی نوٹوں کا تبادلہ

ایک ملک کے مختلف سکے اور کرنسی نوٹ ایک ہی جنس ہیں، اور مختلف ممالک کی کرنسیاں الگ الگ جنس ہیں، کیوں کہ آج کے دور میں کرنسی نوٹوں سے مقصود نہ تو اس کی ذات ہوتی ہے اور نہ ہی اس کا مادہ، بلکہ موجودہ دور میں کرنسی قوت خرید کے ایک مخصوص معیار کا نام ہے اور یہ معیار ملکوں کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے، مثلا ہندوستان میں روپیہ، سعودی عرب میں ریال اور امریکہ میں ڈالر وغیرہ، نیز ہر ملک کے اقتصادی حالات کے بدلنے کی وجہ سے مختلف ملکوں کی کرنسی نوٹوں کے درمیان جو تناسب ہے اس میں ہر روز بلکہ ہر گھنٹے تبدیلی ہوتی رہتی ہے، پس ان مختلف ملکوں کی کرنسیوں کے مابین کوئی پائیدار تعلق نہیں پایا جاتا ہے جو ان سب کو ایک جنس بنادے۔

اس کے برخلاف ایک ہی ملک کی کرنسیوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے، مثلاً، ہندوستانی روپیہ اور پیسہ اگر چہ دونوں کی قیمتیں مختلف ہیں لیکن دونوں کے درمیان جو ایک اور سو کی نسبت ہے کہ ایک پیسہ ایک سو روپیہ کا سوواں حصہ ہوتا ہے، روپے کی قیمت بڑھنے اور گھٹنے سے اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔

پس جب مختلف ممالک کی کرنسیاں الگ الگ جنس ہوگئیں تو ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تو ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ بالاجماع جائز ہے، لہٰذا ایک ریال سعودی کا تبادلہ ایک روپیہ سے اور اس سے زیادہ سے بھی جائز ہے مثلا پانچ روپے سے۔

---

(1) المعاملات المالية المعاصرة: 192، نیز دیکھیے اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے: 138

لما كانت عملات الدول أجناسا مختلفة، جاز بيعها بالتفاضل بالإجماع... فيجوز إذن أن يباع الريال السعودي مثلاً بعدد أكثر من الربيات.(۱)

اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فیصلے میں مذکور ہے:

يجوز بيعه ببعضه من غير جنسه مطلقا إذا كان ذلك يدا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبنانية بريال سعودي ورقا كان أو فضة أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاثة أريلة سعودية أو أقل أو أكثر إذا كان ذلك يدا بيد.(۲)

ایک جنس کی کرنسی کی دوسری جنس کی کرنسی سے بیع مطلقا [کمی زیادتی کے ساتھ] جائز ہے، جب کہ یہ بیع نقد ہو، پس شامی یا لبنانی لیرہ کی بیع سعودی ریال سے، خواہ کرنسی ہو یا چاندی، کمی زیادتی کے ساتھ جائز ہے، اور ایک امریکی ڈالر کی بیع تین سعودی ریال سے یا اس سے کم یا اس سے زیادہ سے جائز ہے جب کہ یہ بیع نقد ہو۔

## مختلف ممالک کی کرنسی کی کرنسی سے ادھار خرید وفروخت

سوال یہ ہے کہ مختلف ممالک کی کرنسی نوٹوں کا ادھار معاملہ کرنا درست ہے یا نہیں ہے؟ جیسا کہ آج کل تاجر لوگ ایسا کرتے ہیں کہ وہ ایک ہزار ریال دوسرے شخص کو اس شرط پر دیتے ہیں ہے کہ اس کے بدلے میں تم ہندوستان میں مجھے دس ہزار روپے دے دینا، تو یہ معاملہ امام مالک کے نزدیک درست نہیں ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک یہ بیع صرف ہے لہٰذا ادھار حرام ہے، اور حنفیہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ ادھار حرام نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ اس میں علت ربا نہ تو قدر پائی جارہی ہے اور نہ ہی ان دونوں کی جنس ایک ہے۔

---

(۱) مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی: ۳/ ۱۷۰۳-۱۷۰۴

(۲) المعاملات المالیۃ: ۱۹۲، نیز دیکھیے اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے: ۱۳۸

**تكملة فتح الملهم** میں ہے:

أما إذا وقع بغير جنسها فيجوز التفاضل في قولهم جميعا، وتحرم النسيئة في قول مالك رحمه الله لكون ذلك صرفا عنده، ولا تحرم على قياس قول الحنفية، لأنه لا قدر فيها ولا جنس.(١)

بہر حال جب ایک جنس کی فلس کا تبادلہ دوسری جنس سے ہو تو بالا جماع تفاضل جائز ہے، اور ادھار امام مالک کے قول کے مطابق حرام ہے، کیوں کہ یہ ان کے نزدیک بیع صرف ہے، اور حنفیہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ حرام نہیں ہونا چاہئے، اس لیے کہ اس میں (علت ربا) نہ تو قدر پایا جا رہا ہے اور نہ ہی اس میں جنس ایک ہے۔

لیکن صحیح یہی ہے کہ نقد میں تو تفاضل دو الگ الگ جنس کی کرنسی کی بیع میں درست ہوگا اور ادھار میں صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ ابھی ماقبل کی بحث میں اسلامی فقہ اکیڈمی، مکہ مکرمہ کے فیصلے کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے، اور اسی میں احتیاط بھی ہے۔

## بغیر قبضہ کے کرنسی نوٹوں کا تبادلہ

ایک ہی ملک کی کرنسی نوٹوں کے تبادلے میں اگر چہ کمی زیادتی تو جائز نہیں ہے، لیکن یہ بیع صرف بھی نہیں ہے، کیوں کہ بیع صرف تو خلقی اثمان (سونا چاندی) میں ہوتی ہے، اور کرنسی نوٹ ثمن اصطلاحی ہے نہ کہ ثمن خلقی، پس کرنسی نوٹوں کے تبادلے کے وقت مجلس عقد میں دونوں طرف سے قبضہ ضروری نہیں ہے، بلکہ صرف ایک طرف سے قبضہ کا پایا جانا کافی ہے، تا کہ بیع الدین بالدین لازم نہ آئے۔

علامہ کاسانی اپنی شہرہ آفاق تصنیف 'بدائع الصنائع' میں لکھتے ہیں:

ولو قبض أحد البدلين في المجلس وافترقا قبل قبض الآخر، ذكر الكرخي أنه لا يبطل العقد لأن اشتراط القبض من الجانبين من خصائص الصرف وهذا ليس بصرف فيكتفى فيه بالقبض من أحد الجانبين، لأن به يخرج عن كونه إفتراقا عن دين بدين.(٢)

---

(١) تکملۃ فتح الملہم: ۵۸۹/۱

(٢) بدائع الصنائع: ۴۸۷/۴-۴۸۸

اگر مجلس عقد میں بدلین میں سے کسی ایک پر قبضہ کر لیا گیا، پھر متعاقدین دوسرے بدل پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے، تو امام کرخی فرماتے ہیں کہ اس سے عقد باطل نہیں ہوگا، کیوں کہ جانبین سے قبضہ کرنے کی شرط یہ بیع صرف کی خصوصیات میں سے ہے اور یہ بیع (فلوس سے فلوس کی بیع] صرف نہیں ہے، لہذا اس میں جانبین میں سے کسی ایک کا قبضہ کر لینا کافی ہوگا، تا کہ اس کی وجہ سے یہ بیع بیع الدین بالدین پر جدا ہونے سے خارج ہو جائے۔

لہذا کرنسی نوٹوں کی بیع کے وقت مجلس عقد میں صرف ایک طرف سے قبض کا پایا جانا کافی ہے۔

## کرنسی سے سونا چاندی کی ادھار خرید وفروخت

اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے پانچویں سمینار کے چھٹے فیصلے کی تجویز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کرنسی سے سونے چاندی کی ادھار خرید وفروخت درست اور جائز نہیں ہے، چنانچہ تجویز میں مذکور ہے:

لا يجوز بيع بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما نسيئة مطلقا.(۱)

کرنسی نوٹوں کا باہمی تبادلہ یا دوسری جنس کے نقود جیسے سونے چاندی کے ساتھ ادھار تبادلہ (بیع) مطلقاً جائز نہیں ہے۔

لیکن باب الربا کے تحت صاحب درمختار لکھتے ہیں:

باع فلوسا بمثلها أو بدراهم أو بدنانير، فإن نقد أحدهما جاز، وإن تفرقا بلا قبض أحدهما لم يجز.(۲)

فلوس کو فلوس سے بیچا یا دراہم ودنانیر سے، پس اگر ان میں سے ایک کو نقد دے دے تو بیع جائز ہے، اور اگر کسی ایک پر قبضہ کیے بغیر دونوں جدا ہو گئے تو جائز نہیں ہے۔

---

(۱) المعاملات المالیۃ: ۱۹۲، نیز دیکھیے اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ: ۱۳۸

(۲) الدر مع الرد: ۷/۴۱۴

علامہ ابن عابدین شامی فان نقد احدھما جاز کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

سئل الحانوتی عن بیع الذهب بالفلوس نسیئة، فأجاب: بأنه یجوز اذا قبض أحد البدلین، لما فی البزازیة: لو اشتری مائة فلس بدرهم یکفی التقابض من أحد الجانبین، قال: ومثله ما لو باع فضة أو ذهبا بفلوس کما فی البحر عن المحیط.(۱)

سونے کی فلوس سے ادھار بیع کے متعلق حانوتی سے سوال کیا گیا، تو انہوں نے جواب دیا کہ اگر بدلین میں سے کسی ایک پر قبضہ ہوجائے تو جائز ہے، اس لیے کہ بزازیہ میں ہے کہ اگر سو فلوس کو ایک درہم میں خریدے تو دونوں جانب میں سے ایک طرف سے قبضہ کافی ہے، اور اسی کے مثل یہ صورت بھی ہے کہ اگر چاندی یا سونے کو فلوس سے فروخت کرے جیسا کہ بحر(۲) میں محیط سے منقول ہے۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نقدین (سونے چاندی) کے علاوہ دوسرے اثمان رائجہ کے ذریعہ بیع میں (دراہم ودنانیر کی بیع فلوس سے) دست بدست ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ ادھار بھی جائز ہے۔

فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے بھی نوٹ کے ذریعہ سونے چاندی کی ادھار خرید وفروخت کو درست قرار دیا ہے، آپ تحریر فرماتے ہیں:

یراعی الفرق والمماثلة بین أحکام ورق النقد والدرهم والدینار، کما وضعه الفقهاء بین أحکام الفلوس النافقة والثمن الخلقی... یصح بیع الذهب والفضة وشراؤها بالنقود الورقیة نسیئة.(۳)

درہم ودینار اور کرنسی نوٹ کے احکام میں اسی طرح فرق اور یکسانیت ہے جو فقہاء نے فلوس نافقہ اور خلقی ثمن کے درمیان رکھا ہے۔۔۔ فلوس نافقہ کی طرح نوٹ کے ذریعہ سونے چاندی کی ادھار خرید وفروخت درست ہوگی۔

---

(۱) ردالمختار: ۷/ ۴۱۴

(۲) البحر الرائق: ۶/ ۳۲۴

(۳) نوازل فقہیۃ معاصرۃ: ۱۱/ ۴۲۸، نیز دیکھیے جدید فقہی مسائل: ۴/ ۴۱-۴۲

## کرنسی نوٹوں میں زکوۃ

یہ بات بخوبی معلوم ہونی چاہئے کہ کرنسی نوٹوں میں زکوۃ اسی طرح واجب ہے جس طرح سونے اور چاندی میں، اللہ تعالی نے اپنی کتاب عزیز میں مصارف زکوۃ کی آٹھ قسمیں بیان کی ہیں، چنانچہ ارشاد ہے:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. (۱)

صدقات تو صرف حق ہے غریبوں کا، اور محتاجوں کا، اور جو کارکن (ان صدقات کی تحصیل وصول کرنے) پر متعین ہیں، اور جن کی دلجوئی کرنا (منظور) اور غلاموں کی گردن چھڑانے میں [صرف کیا جائے] اور قرضداروں کا قرضہ ادا کرنے میں، اور جہاد (والوں کے سامان میں، اور مسافروں کی امداد میں، یہ حکم اللہ کی طرف سے مقرر ہے اور اللہ تعالی بڑے علم والے اور بڑی حکمت والے ہیں۔

جب ہم ان مصارف زکوۃ میں سے ہر ایک جنس میں غور کریں گے تو ہم پائیں گے کہ ان کی تکمیل نمود ورقیہ (کرنسی نوٹ) اور اس کے علاوہ دوسرے نقود کے ذریعہ بعد پوری ہوتی ہے، بلکہ نقود کے علاوہ دیگر ان اموال سے بھی ان کی حاجت پوری ہوتی ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے زکوۃ کو واجب کیا ہے، مثلاً سامان تجارت، مویشی، کھیتی اور پھل وغیرہ۔

پس فقراء کی حاجت جس طرح نقدین یعنی سونے چاندی سے پوری ہوتی ہے جبکہ لوگ اس سے لین دین کے معاملات کرتے ہوں، اسی طرح کرنسی نوٹ کے ذریعہ بھی ان کی ضرورت پوری ہوتی ہے جبکہ حکومت نے اس کو لازم کردیا ہو اور لوگ اس کے ذریعہ معاملات انجام دیتے ہوں۔

محمد سلامہ جبر صاحب لکھتے ہیں:

فإنّ حاجة الفقير كما تقضى بالنقدين إذا تعامل الناس بهما، نقضى بالنقود الورقية حين جعلها السلطان ملزمة وتعامل الناس بها.(۲)

---

(۱) التوبۃ: ٦٠

(۲) أحکام النقود في الشريعۃ الاسلاميۃ: ۵۹

بلاشبہ فقیر کی حاجت جس طرح نقدین سے پوری ہوتی ہے جب کہ لوگوں کے درمیان ان دونوں کا تعامل ہو، اس طرح کرنسی نوٹ سے بھی حاجت پوری ہوتی ہے جب کہ بادشاہ نے اُس کو لازم قرار دے دیا ہو اور لوگوں کے درمیان اس کا تعامل ہو۔

لہٰذا جب تک کرنسی نوٹ بطور ثمن کے رائج ہیں تو اس میں بھی زکوۃ واجب ہوگی، کیوں کہ کرنسی نوٹ موجودہ دور میں اصل ثمن کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں اور لوگ لین دین میں اسی کے ذریعہ معاملہ کرتے ہیں۔

أنها ما دامت أثمانا رائجة ففيها الزكاة، فإن النقود الورقية أصبحت هي مخزن القيم في العصر الحاضر وعامة الناس يستعملونها كذلك.(۱)

کرنسی نوٹ جب تک بطور ثمن کے رائج ہیں تو ان میں زکوۃ واجب ہوگی، اس لیے کہ نقود ورقیہ دور حاضر میں اصل ثمن کی صورت اختیار کر چکے ہیں، اور عام لوگ بھی اس کو اسی طرح استعمال کرتے ہیں۔

## کرنسی نوٹوں میں نصاب زکوۃ کا معیار

موجودہ دور میں سونے چاندی کے درمیان تقریباً پچاس گنے کا تفاوت ہے، جب کہ قرون اولی میں دس گنے کا تفاوت تھا، تو اب کرنسی نوٹوں اور مال تجارت میں زکوۃ کے وجوب کے لیے سونے کے نصاب کو معیار قرار دیا جائے گا یا چاندی کے نصاب کو اس سلسلے میں علماء کی مختلف آراء ہیں:

۱۔ اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کرنسی نوٹوں کی قیمت سونے اور چاندی میں سے کسی کمتر نصاب کے بقدر ہو جائے تو اس پر زکوۃ واجب ہوگی۔

وجوب زكاتها إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين ذهبا أو فضة أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة.(۲)

---

(۱) بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة: ۱/۲۹۹

(۲) المعاملات المالية المعاصرة: ۱۹۲-۱۹۳، نیز دیکھئے اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ: ۱۳۹

کرنسی نوٹ کی قیمت سونے اور چاندی کے دونوں نصاب میں سے کمتر نصاب کے بقدر ہو جائے ، یا دیگر نقود اور سامان تجارت کے ساتھ مل کر نصاب پورا ہو جائے تو اس پر زکوۃ واجب ہوگی۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ کے واجب ہونے کے لیے دوسو درہم چاندی اور بیس دینار سونے کو نصاب قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے:

فإذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول، ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شيئ يعني في الذهب حتى تكون لك عشرون دينارا، فإذا كانت لك عشرون دينارا و حال عليها الحول ففيها نصف دينار، فما زاد فبحساب ذلك.(۱)

پس جب تمہارے پاس دوسو درھم ہو اور اس پر سال گزر جائے تو اس میں سے پانچ درہم (صدقہ کرنا) واجب ہے نیز تمہارے اوپر سونے میں کچھ واجب نہیں ہے یہاں تک کہ تمہارے پاس بیس دینار ہو جائیں اور اس پر سال گزر جائے تو اس میں سے نصف دنیار صدقہ کرنا واجب ہے، اور جو اس سے زیادہ ہو تو اسی حساب سے [زکوۃ ادا کرنا واجب ہے]۔

لہٰذا جب یہ دونوں نصاب منصوص ہیں تو فی زمانہ بھی سونے اور چاندی کے درمیان بہت زیادہ تفاوت ہونے کے باوجود دونوں نصاب کے معیار برقرار رہیں گے۔

۲۔ بعض اہل علم کی رائے یہ ہے کہ کرنسی نوٹوں میں نصاب زکوۃ کا معیار چاندی کا نصاب ہوگا، مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

تجب عليها الزكاة إذا بلغت قيمتها نصاب الفضة.(۲)

کاغذی نوٹوں پر زکوۃ واجب ہوگی جب کہ اس کی قیمت چاندی کے نصاب کو پہونچ جائے۔

---

(۱) سنن ابی داود، رقم الحدیث: ۱۵۷۳

(۲) مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی: ۳/ ۱۶۹۸

ان حضرات کے نزدیک کرنسی میں زکوۃ کے وجوب کے لیے چاندی کے نصاب کو معیار قرار دیے جانے کے چند وجوہ ہیں:

(الف) سونے کے نصاب کی مقدار کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور جہاں تک چاندی کے نصاب کی مقدار کی بات ہے، تو اس کے دوسو درہم کی مقدار پر فقہاء کا اجماع ہے۔

وجملة ذلك أن نصاب الفضة درهم، لاخلاف في ذلك بين علماء الاسلام. (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے، اس میں علماء اسلام کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(ب) زکوۃ کی مشروعیت کا بنیادی مقصد ضرورت مندوں کی حاجت روائی ہے، اور یہ مقصد چاندی کے نصاب کو معیار بنانے سے بدرجہ اتم پورا ہوتا ہے، کیوں کہ سونے کی بنسبت چاندی کے ذریعہ سامان تجارت اور کرنسی کا نصاب مقرر کرنے سے زکوۃ جلد واجب ہوگی اس لیے کہ موجودہ دور میں چاندی سونے کے مقابلہ میں سستی ہے۔

(ج) مشہور احادیث سے زکوۃ کی جو زیادہ تر تفصیلات ملتی ہیں وہ چاندی ہی کے نصاب سے ملتی ہیں، اسی وجہ سے چاندی کے نصاب میں کوئی اختلاف نہیں ہے جب کہ سونے کا نصاب مختلف فیہ ہے۔

۳۔ دوسرے بعض اہل علم کی رائے یہ ہے کہ کرنسی نوٹوں میں نصاب زکوۃ کا معیار سونے کا نصاب ہوگا، یہی رائے فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی بھی ہے، ان حضرات کے نزدیک سونے کے نصاب کو معیار قرار دیے جانے کے چند وجوہ ہیں:

(الف) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں سونے اور چاندی کی قیمت کے درمیان توازن تھا جب کہ موجودہ حالات اس سے بالکل مختلف ہیں، چنانچہ قرون اولی میں دونوں کی قیمت کے درمیان دس گنے کا تفاوت تھا جب کہ آج کے دور میں دونوں کے درمیان تقریباً پچاس گنے کا تفاوت ہے۔

(ب) دور حاضر میں کرنسی کی بناوٹ قانونی اعتبار سے سونے سے مربوط ہے، یعنی اس وقت سونا تو کسی نہ کسی درجہ میں کرنسی یعنی ثمن اصطلاحی سے مربوط ہے، حالاں کہ چاندی کا کرنسی سے کوئی ربط نہیں ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ: ۲۰۹/۴

(ج) زکوۃ کی مشروعیت کا بنیادی مقصد یقیناً ضرورت مندوں کی حاجت روائی ہے، لیکن یہ کہنا کہ یہ مقصد صرف چاندی کے نصاب کو معیار قرار دیے جانے کی صورت میں پورا ہوتا ہے صحیح نہیں ہے، کیوں کہ آج کے دور میں کھانے پینے سے لے کر تمام ضروریات زندگی مہنگی ہوتی جا رہی ہیں، اور چاندی کے نصاب کو معیار قرار دیے جانے کی صورت میں لوگوں پر جلد زکوۃ واجب ہوجائے گی، ان کے لیے زکوۃ کا مال لینا حلال نہیں رہے گا، حالاں کہ خود ان کی ضروریات زندگی پوری نہیں ہو رہی ہوں گی، اور خود مزید تعاون کے محتاج ہوں گے، لہذا موجودہ دور میں سونے کو معیار نصاب بنانا انفع للفقراء ہے کہ حرمان زکوۃ لازم نہیں آئے گا۔(۱)

## راجح قول

زکوۃ کے لیے اموال کا نصاب متعین کرنے سے شریعت کا مقصود یہ ہے کہ دولت کی ایک بڑی مقدار جمع ہونے کے بعد ہی اس میں زکوۃ واجب ہو اور زکوۃ کا لینا اس کے لیے حرام ہو، جیسا کہ سونے اور چاندی کے نصاب سے معلوم ہوتا ہے، چاندی کا یہ نصاب بھی اسی حساب سے تھا کہ اُس زمانہ میں دوسو درہم کی مقدار چھوٹے موٹے خاندان کی پورے سال کی ضرورت کے لیے کافی ہوجاتا تھا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

> وانما قدر من الورق خمس أواق، لأنها مقدار يكفي أقل أهل البيت سنة كاملة إذا كانت الاسعار موافقة في أكثر الأقطار. (۲)
>
> اور چاندی میں سے [نصاب کے لیے] پانچ اوقیہ کو مقرر کیا، کیوں کہ یہ ایسی مقدار ہے جو ایک مختصر خاندان کے پورے سال کی ضروریات کے لیے کافی ہوجاتا ہے، بشرطیکہ اکثر علاقوں میں قیمتیں برابر ہوں۔

نیز فقر وغناء کے لیے شریعت میں ایک معیار مقرر کیا گیا ہے، لیکن اس کا تعلق عرف واحوال سے بھی ہے، کیوں کہ لوگوں کی ضروریات ہر زمانہ کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہیں، پس اس پہلو سے دیکھا جائے تو موجودہ دور میں بارہ تیرہ ہزار کی رقم کوئی بڑی رقم نہیں سمجھی جاتی ہے، بلکہ حکومت کی اقل ترین تنخواہ بھی اس سے زیادہ ہوتی ہے۔

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: سہ ماہی بحث ونظر، شمارہ نمبر ۸۷، ص ۲۲-۲۵

(۲) حجۃ اللہ البالغۃ: ۲/ ۴۳

ان سب باتوں کے پیش نظر راجح قول یہی معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ دور میں سونے کے اندر بمقابلہ چاندی کے زیادہ ثمنیت ہے، لہذا سونے کا نصاب ہی کرنسی نوٹ کے لیے معیار ہو۔

فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب رقمطراز ہیں:

ان وجوہ کی بنیاد پر اس حقیر کی رائے میں ثمنیت کا پہلو سونے میں بمقابلہ چاندی کے زیادہ ہے، نیز لوگوں کے تعامل اور قیمت کے استحکام کے اعتبار سے سونے کا چلن بھی زیادہ ہے اور اس کی قدر سے شریعت کا یہ منشاء پورا ہوتا ہے کہ فقراء پر زکوۃ واجب نہ ہو، اغنیاء پر واجب ہو، اور فقراء زکوۃ سے محروم نہ ہوں، اغنیاء محروم ہوں، اس لیے اس کو مال تجارت اور زکوٰۃ کے لیے معیار ہونا چاہئے۔[1]

•••

(۱) سہ ماہی بحث ونظر، شمارہ نمبر ۸۷، ص ۲۵

# مسلم اور غیر مسلم تعلقات: ایک جائزہ

مولانا محمد اسعد ندوی ☆

بعض برادران وطن کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ قرآن کریم میں مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کرنے سے روکا گیا ہے؛ حالانکہ ایسا کچھ نہیں ہے، جس کو ہم آئندہ سطور میں تفصیل سے بیان کریں گے، بس تھوڑا سمجھنے اور غور کرنے کی ضرورت ہے۔

مومن یعنی خدا کو ایک ماننے والے، احکام الٰہیہ کے پیروکار، اللہ کی نظر میں محبوب ہیں، ان کو جنت اور آخرت کی کامیابی کی بشارت دی گئی ہے، اور اللہ کے ساتھ شریک کرنے والے خدا کی نظر میں مبغوض اور ناقابل معافی جرم کے مرتکب ہیں، اور آخرت میں ایسے لوگ ناکام ہوں گے اور ان کا کوئی پرسان حال نہ ہوگا، اس لیے کہ انہوں نے اپنے حقیقی رب کو فراموش کردیا، اس کے بے شمار احسانات سے استفادہ کرتے ہیں، مگر احسان فراموشی کرکے اپنے رب سے آنکھیں موند لیتے ہیں، دنیا کے اس زبردست نظام اور اپنی جسمانی ساخت اور مختلف نظام پر غور کرتے تو معبودان باطلہ کو چھوڑ کر حقیقی معبود تک رسائی ہوجاتی، مگر غفلت سے کام لیتے ہوئے اپنی حقیقی فرائض کو چھوڑ بیٹھے اور شرک جیسے عظیم گناہ کے مرتکب ہوئے، اسلام جو انسان کو ابدی راحت فراہم کرتا ہے اور جو محسن حقیقی کی پہچان کراتا ہے، اس سے وہ دور ہوئے، اس طرح بنی نوع انسانی کے دو گروہ ہوگئے، ایک مسلم جو صرف ایک اللہ کی عبادت کرتے ہیں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کرتے، دوسر گروہ غیر مسلم کا ہے، جو ایک اللہ کو چھوڑ کر دوسروں کی عبادت کرتے ہیں، اسلام قبول کرنے والا پہلا گروہ اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہے اور غیر مسلم گروہ ناپسندیدہ اور مبغوض ہے۔

---

☆ مولانا اسعد ندوی کا وطنی تعلق اترپردیش سے ہے، ندوہ سے عالمیت کی تکمیل کی اور المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد سے مطالعۂ مذاہب اور تاحیل القیادۃ کے شعبوں میں اختصاص کیا، اسی طرح فقہ اسلامی کے شعبہ سے تکمیل افتاء کیا، مطالعۂ مذاہب میں اختصاص کے لئے انہوں نے ''اسلامی شریعت پر ہندو فرقہ پرستوں کے اعتراضات'' کے موضوع پر مقالہ تحریر کیا، اس مقالہ کا ایک باب جس کا حالات حاضرہ سے گہرا ہے نذر قارئین ہے۔

قرآن مجید میں تفصیلی طور پر دونوں الگ الگ احکام بیان کئے گئے ہیں اور مسلمانوں کو ہدایت دی گئی ہے کہ غیر مسلم اللہ کے باغی ہیں، اس لیے ان سے دوستی، قلبی محبت، روادارانہ تعلقات نہ رکھے جائیں، اس سلسلہ میں درج ذیل آیات نازل ہوئیں:

۱- مومن، مومن کو چھوڑ کر کفار کو اپنا دوست نہ بنائیں۔(۱)

۲-اے ایمان والو! میرے اور اپنے دشمن کو دوست نہ بناؤ، تم ان سے محبت سے ملو گے جب کہ انہوں نے اس حق کا انکار کیا جو تمہارے پاس آیا۔(۲)

۳-اے ایمان والو! یہود و نصاریٰ کو ایسا دوست نہ بناؤ، ان میں سے بعض بعض کے دوست ہیں اور تم میں سے جو ان کے پاس چلا گیا وہ انہیں میں سے ہو گیا۔(۳)

۴-اے ایمان والو! اپنے آباء اور بھائیوں میں سے کسی کو اپنا عزیز نہ بناؤ، جب کہ ایمان پر کفر کو ترجیح دیں۔(۴)

اس مضمون پر مشتمل اور بھی ایسی آیات ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ کفر و شرک اختیار کرنے والوں کے ساتھ کسی طرح کی دوستی نہ کی جائے گی اور نہ ان کے ساتھ کسی طرح کا کوئی سمجھوتہ کیا جائے گا، خواہ ان سے ان سے خونی رشتہ ہی کیوں نہ ہو؛ لیکن قرآن کی دوسری آیات، احادیث مبارکہ اور رسول اکرم ﷺ کے تعامل سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان خواہ کافر اور غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو، اس کو بعض بنیادی حقوق حاصل ہیں، اسلام ان کی جان، مال، عزت وآبرو کی حفاظت کی تعلیم دیتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ انسانیت کے اعتبار سے ان کے جو حقوق ہیں ان کا مکمل احترام کیا جائے، اس لیے کہ غیر مسلم بھی سیدنا حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں اور انسان ہیں، غیر مسلم کے ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے اہل علم وتحقیق اور فقہاء کرام نے ان سے تعلقات کی تین قسمیں کی ہیں، جن میں سے ایک تو جائز نہیں ہے، البتہ دو کی اجازت ہے۔

۱- موالات: اس سے مراد قلبی محبت ہے، یہ صرف ہم عقیدہ یعنی مسلمانوں کے ساتھ جائز ہے، کفار

---

(۱) آل عمران:۲۸

(۲) ممتحنہ:۱

(۳) مائدہ:۵۱

(۴) توبہ:۲۳

ومشرکین سے رازدارانہ تعلق،قلبی محبت،ان کا حقیقی احترام کہ جس سے کفر کا احترام لازم آئے یہ جائز نہیں۔

۲- مواسات: اس کے معنی ہمدردی، خیرخواہی اور نفع رسانی کے ہیں، ایسے غیر مسلم جو برسر کار راور مسلمانوں سے جنگ کے درپہ نہ ہوں، وہ ہماری ہمدردی، خیرخواہی کے مستحق ہیں، قرآن میں اس کی وضاحت ملتی ہے:

''اللہ تعالیٰ تم کو نہیں روکتا ان لوگوں سے جو تم سے جنگ نہ کررہے ہوں اور تم کو تمہارے گھروں سے نہ نکال رہے ہوں''۔(۱)

جولوگ مسلمانوں سے جنگ نہ کررہے ہوں اوران سے کسی بھی طرح کا کوئی اختلاف یا تنازعہ نہ رکھتے ہوں تو ایسے لوگوں سے حسن سلوک، ہمدردی وغم خواری میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ اسلام سے قریب اور مانوس ہوں گے اور مسلمانوں کے حسن اخلاق سے متاثر ہوں گے اور آپسی فاصلہ کم ہوگا۔

۳- مدارات: اس سے مراد ظاہری خوش خلقی اور ادب واحترام ہے، یہ تمام غیر مسلموں کے ساتھ جائز ہے، خاص طور پر جب اس سے مقصد دینی نفع رسانی، اسلام کی دعوت، اسلام اخلاق وبرتاؤ پیش کرنا ہوگا، یا وہ ہمارے مہمان ہوں اور مہمانوں کا احترام بہرحال لازم ہے، یا ان کے شروضرر رسانی سے حفاظت مقصد ہو، بہرحال اسلام میں غیر مسلم کے ساتھ حسن سلوک کی جو تعلیم ملتی ہے اس کی مختصر وضاحت یہاں پیش کرنا مناسب ہے، غیر مسلم کے ساتھ حسن سلوک جب کہ وہ پڑوسی ہو، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑوسی کے ساتھ حسن سلوک کی بہت زیادہ تاکید فرمائی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پڑوسی کو ایذا نہ پہنچائے۔(۲)

ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، کوئی شخص اس وقت تک کامل مومن نہیں ہوسکتا جب تک وہ اپنے بھائی اور پڑوسی کے لیے وہی چیز پسند نہ کرے جو اپنے لیے کرتا ہے۔(۳)

---

(۱) ممتحنہ:۸

(۲) صحیح مسلم

(۳) مسند احمد

آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ جب سالن پکایا جائے تو اس میں اتنا پانی بڑھا دیا جائے کہ پڑوسیوں میں تقسیم کیا جا سکے۔(۱)

پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک کی بیشتر احادیث اور صحابہ کے واقعات ملتے ہیں جن سے پڑوسیوں کی اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، یہاں تک کہ ایک مرتبہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ پڑوسیوں کے متعلق مجھے حضرت جبرئیل علیہ السلام نے اس قدر وصیت کی کہ مجھے خیال ہونے لگا کہ کہیں پڑوسی کو وراثت میں حصہ دار نہ بنا دیا جائے۔

اسلام میں پڑوسی کے تعلق سے ہمدردی اور غمخواری کی جو تعلیمات ہیں وہ عام ہیں، خواہ پڑوسی مسلم ہو یا غیر مسلم۔

## غیر مسلموں سے تحائف کا تبادلہ

سماجی زندگی میں تحائف کے لین دین کی بڑی اہمیت ہے، اس سے دوستی بڑھتی ہے اور باہمی فاصلے کم ہوتے ہیں اور دلوں سے تکلیف ورنج کے آثار دور ہوتے ہیں، اسی کو بیان کرتے ہوئے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ہدیہ وتحائف کے لین دین سے محبت میں اضافہ ہوتا ہے،''ہدیہ لیتے دیتے رہا کرو'' یہ حکم بھی مطلق ہے، بلکہ آپ ﷺ نے خود کسریٰ اور دیگر بادشاہوں کے ہدایا قبول کئے، اور آپ ﷺ نے ان کو تحائف بھیجے، لہذا اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ تحائف کے لین دین کی کلی طور پر اجازت دی ہے۔

## غیر مسلم کی دعوت قبول کرنا

باہمی تعلقات کو خوشگوار بنانے اور پختہ کرنے کے لیے دعوت کھانے اور قبول کرنے کو بڑی اہمیت حاصل ہے، جہاں اسلام نے ایک مسلمان کی دعوت قبول کرنے کا حکم دیا ہے وہیں غیر مسلم کے یہاں جائز مقاصد کے لیے دعوت کھانے کو مباح قرار دیا ہے، خود رسول اکرم ﷺ نے ایک یہودی کی دعوت قبول کی اور اس کے یہاں دعوت کھانے کے لیے تشریف لے گئے۔

لہٰذا غیر مسلموں کو دعوت پر بلانے اور ان کی دعوت قبول کرنے کی اسلام میں اجازت دی گئی ہے۔

(۱) صحیح مسلم

## غیر مسلم کی عیادت

بیمار کی عیادت ایک اچھا قابل ستائش عمل ہے، اسلام میں اس کی بڑی اہمیت ہے، اسلام نے بیمار کی عیادت کرنے کو احسن عمل قرار دیا ہے، خواہ بیمار مسلم ہو یا غیر مسلم، آپ ﷺ کی عادت واخلاق طیبہ میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ غیر مسلموں کی بھی عیادت کرنے کے لیے جایا کرتے تھے۔

## غیر مسلم سے نکاح کی ممانعت کیوں؟

اسلام پر جہاں اور بہت سے اعتراض کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ اسلام میں غیر مسلم سے شادی کی ممانعت کیوں؟ مسلمان سے شادی کرنے کے لیے مسلمان ہونا ہی کیوں ضروری ہے؟ اور آج کے دور میں تو یہ اعتراض سیکرلزم کے نام پر خوب زور پکڑ رہا ہے، نام نہاد دانشور اور مفاد پرست معترضین سیکولرزم کے نام پر اسلام کو نشانہ بنانے میں ذرا نہیں چوکتے، اس لیے کہ اسلام نے ہر اس راستہ کو بند کردیا ہے جہاں سے برائی کی کچھ امید بھی ہوسکتی تھی۔

اسلام کے تعلق سے یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ اسلام صرف کلچر یا تہذیب نہیں ہے، بلکہ اسلام ایک ایسا ضابطہ اور دستور ہے جس میں نہ صرف دنیاوی بلکہ اخروی (مرنے کے بعد کی زندگی) دونوں طرح کی کامیابی یقینی ہے، یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ دنیا میں اسلام ہی واحد ایک ایسا مذہب ہے جو مزاج فطرت سے قریب تر اور انسانی عقل سے بالکل ہم آہنگ ہے، شریعت اسلام کا کوئی بھی حکم حکمت خداوندی سے خالی نہیں، جہاں تک غیر مسلم سے شادی کی ممانعت کا مسئلہ ہے تو اسلام اپنے ماننے والوں سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ کسی بھی حال میں زندگی کے کسی موڑ پر اسلام کا شرک کے ساتھ کسی بھی طرح کا سودا نہ کیا جائے، اور زندگی کی آخری سانس تک اسلام پر باقی رہے، اور نہ صرف خود بلکہ اپنے اہل وعیال کو ایسی تعلیم وتربیت سے آراستہ کرے کہ اسلام ان کے خون میں رچ بس جائے۔

اسلام کا منشاء یہ ہے کہ روئے زمین پر ہر شخص صرف ایک اللہ کی عبادت کرے، اور اس کے علاوہ کسی کو بندگی وعبادت کے لائق نہ سمجھے؛ لیکن اگر غیر مسلم سے شادی کی اجازت ہوگی تو ان دونوں باتوں میں سے ایک کے صادر ہونے کے قوی امکان ہیں، اس طور پر کہ اگر غیر مسلم مرد سے شادی کی جائے گی تو ظاہر ہے کہ مرد کو

عورت پر برتری ہوتی ہے، بہت ممکن ہے کہ یا تو مرد جبراًاس کوشرک پرآمادہ کرے یا پھر یہ بھی ممکن ہے کہ عورت کے اندر بہ نسبت مرد کے محبت کے جذبات زیادہ پائے جاتے ہیں تو ممکن ہے کہ عورت فرط محبت میں آکر خود شرک پرآمادہ ہوجائے، اور اگر کوئی مسلم مرد کسی غیر مسلم عورت سے شادی کرے تو اس میں یہ امکان ہے کہ اولاد کے نزدیک فطرتاً والدہ محبوب ہوتی ہے، اس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ ماں اپنی اولاد کے ساتھ زیادہ وقت صرف کرتی ہے اور حتی الامکان اس کی دیکھ بھال کرتی ہے اور اچھی پرورش کرتی ہے، لہذا اس بات کا اندیشہ اس پرورش میں ہے کہ اولاد پر کفر وشرک کے اثرات نہ پڑ جائیں، جس سے نہ صرف وہ بچے بلکہ آئندہ نسلیں بھی ایمان کی دولت سے محروم ہوجائیں، اور یہ صرف اندازہ نہیں ہے، بلکہ جن لوگوں نے ایسی شادیاں کی ہیں عام طور پر یہی دیکھنے میں میں آیا ہے کہ ان کی اولاد کا رجحان نہ صرف اسلام سے دور ہوا ہے بلکہ الحاد اور لادینیت کی دلدل میں دھنس گئے، لہذا اسلام نے اس راستہ ہی کو بند کردیا، جو کسی مسلمان کی گمراہی وہلاکت کا باعث ہے، ہاں اگر کوئی غیر مسلم اسلام کو پڑھ کر اور اس کی تعلیمات کو جان کر آغوش اسلام میں آجاتا ہے تو وہ قابل ستائش ہے اور اس سے شادی کی بلا کراہت اجازت ہے، بلکہ ایک درجہ اس میں ثواب ہے۔

یہ ہے اسلامی نقطہ نظر غیر مسلم سے شادی کے متعلق، البتہ جو لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ غیر مذہب سے شادی کی ممانعت صرف اسلام میں ہے تو یہ ان کی کم علمی اور ناواقفیت کی دلیل ہے، اس لیے کہ غیر مذہب سے شادی کی ممانعت نہ صرف اسلام میں ہے بلکہ یہودی، عیسائی اور ہندو مذہب میں بھی ہے۔

ایک اسرائیلی مذہب کے ماننے والے یعنی یہودی کے لیے غیر یہودی سے شادی کرنے کی قطعاً اجازت نہیں ہے۔

دنیا میں اکثریت رکھنے والے مذہب عیسائیت میں بھی یہ جائز نہیں کہ کوئی عیسائی شخص کسی غیر عیسائی سے شادی کرے۔

اور اگر ہندودھرم کی بات کی جائے تو ہندودھرم میں تو ذات پات کا ایسا نظام رائج ہے اور اس میں اس درجہ تشدد ہے کہ ایک ذات سے تعلق رکھنے والا کسی دوسری ذات میں شادی نہیں کرسکتا ہے۔

لہٰذا اسلام پر یہ اعتراض کرنا کہ صرف اسلام میں غیر مذہب سے شادی کی ممانعت ہے تو یہ بات بے سروپا ہے۔

## مشرکین نجس ہیں؟

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ.(۱)

اس آیت سے متعلق بہت سارے برادران وطن کو اعتراض ہوتا ہے کہ ہمیں قرآن نے ناپاک کہا ہے اوراس آیت میں غیر مسلموں کو مکہ جانے سے روکا گیا ہے، کیوں؟

دراصل کسی بھی لفظ کو سمجھنے کے لیے وہ کس معنی میں کس عمل کی وجہ سے کہا گیا ہے دیکھے بغیر اس کا صحیح معنی ومطلب نہیں سمجھ میں آتا، کئی خداؤں کو پوجنے والوں کے لیے اسی طرح کے الفاظ قرآن سے قبل مذہبی کتابوں میں استعمال کئے گئے ہیں۔ گیتا میں اسچاؤ(۶۱:۱۹)، زبور میں (ناپاک)(۶:۳۹)۔ بائبل میں نجس وزانی کہہ کر پکارا گیا ہے اور یہ ان کی بدعقیدگی اور برے عمل کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

امام ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ نجس دوطرح کا ہوتا ہے، ایک روحانی اور ایک جسمانی، اور قرآن کریم میں مشرکین کے لیے جو نجس کا لفظ ذکر کیا گیا ہے وہ اصلاً روحانی نجس کے معنی میں ہے، اور صحابہ کرام کی سیرت کے مختلف واقعات سے ہمیں ملتا ہے، ایک مرتبہ حضرت ابوسفیانؓ اسلام قبول کرنے سے پہلے آپ ﷺ کے گھر تشریف لائے اور آپ ﷺ کے بستر پر بیٹھنا چاہا تو آپؓ (حضرت ابوسفیان) کی بیٹی ام حبیبہ نے انہیں کہا تم مشرک ناپاک ہو، لہذا تم آپ ﷺ کے بستر پر بیٹھ نہیں سکتے۔

حضرت عمرؓ کے قبول اسلام کے واقعہ میں جب کہ حضرت فاطمہؓ (آپؓ کی بہن) سورہ طٰہٰ کی تلاوت کررہی تھی تو آپؓ (حضرت عمرؓ) نے ان سے پڑھنے کے لیے قرآن مانگا تو حضرت فاطمہؓ نے جواب دیا کہ تم مشرک ہو اور شرک کی وجہ سے ناپاک ہو۔(۲)

سورہ توبہ کی اس آیت کے نزول سے قبل مشرکین مکہ خانۂ کعبہ کا مشرکانہ انداز میں حج کیا کرتے تھے، لہذا آپ ﷺ کو ان کا یہ مشرکانہ انداز میں حج کرنا گوارہ نہ تھا؛ لیکن آپ ﷺ بغیر اللہ کے حکم کے کوئی تبدیلی نہیں لاتے تھے اور شرعی احکام نافذ کرنے میں آپ ﷺ جلد بازی سے کام نہ لیتے تھے، بلکہ بہت

(۱) التوبہ:۲۸

(۲) سیرت ابن اسحاق

حکمت کے ساتھ بتدریج نافذ کرتے تھے، فتح مکہ کے بعد دوسال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج ادا نہ کیا، اس کا سبب یہی تھا کہ مشرکین ننگے ہوکر حج کے رسومات ادا کیا کرتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ پسند نہ تھا، پھراس کے بعد والے سال یہ حکم نازل ہوا کہ مشرکین نجس ہیں، اس سال کے بعد وہ حدود حرم میں داخل نہ ہوں۔

لہٰذا خالق کائنات کے خانہ کعبہ کے طواف کا حکم اس کے مومن بندوں کو ہی ہے، دیگر معبودوں کی پرستش کرنے والے کو یہ حق کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ خانہ کعبہ کا طواف کریں، انسان اور اس کے روح کے خالق کی محبت جو دل میں ہونی چاہیے اس کی جگہ کسی اور باطل معبود کی محبت دل میں بسانے والے کو ناپاک نہیں تو کیا کہا جائے۔

رہا سوال دوسرے جزء کا کہ غیر مسلم کو حدود حرم میں داخل نہیں ہونے دیا جاتا تو یہ بات صحیح ہے کہ قانون کے تحت غیر مسلموں کو مکہ اور مدینہ جانے کی اجازت نہیں، مثلاً ہمارے ملک ہندوستان میں ہر کسی عام شخص کو فوجی چھاؤنی میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی، ہر ملک میں کئی علاقے ایسے ہوتے ہیں جہاں اس ملک کے عام شہری کو جانے کی اجازت نہیں ہوتی، وہ لوگ جو باقاعدہ فوج میں شامل ہوں یا پھر جن کا تعلق ملک کے دفاع سے ہو صرف ان کو جانے کی اجازت ہوتی ہے، اسی طرح اسلام بھی تمام انسانوں کے لیے عالم گیر مذہب ہے، اسلام کی چھاؤنی یا ممنوعہ علاقہ صرف دو مقدس شہر ہیں، مکہ اور مدینہ، یہاں صرف وہ لوگ جو اسلام پر ایمان رکھتے ہیں اور اسلام کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں وہی لوگ داخل ہوسکتے ہیں، ایک عام شہری کے لیے یہ بات غیر منطقی ہوگی کہ وہ فوجی چھاؤنی میں داخلہ پر پابندی کے سلسلہ میں اعتراض کرے، اسی طرح غیر مسلموں کا یہ اعتراض بھی کہ مکہ اور مدینہ میں ان کے داخلہ پر پابندی کیوں ہے قطعی غلط ہے۔

## ویزا پالیسی

جب کوئی شخص کسی دوسرے ملک کا سفر کرتا ہے، سب سے پہلے اس کو ویزہ کی درخواست دینی پڑتی ہے، جو گویا اس ملک میں داخل ہونے کا اجازت نامہ ہے، ہر ملک کے اپنے قوانین وضوابط اور ویزا جاری کرنے کے شرائط ہوتے ہیں، اسی طرح کسی بھی انسان کے لیے مکہ اور مدینہ جانے کے لیے جو یہاں شرط ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنی زبان و دل سے یہ کہے کہ: لا إله إلا الله محمد رسول الله، جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔

## غیر مسلموں کے لیے 'کافر' کا لفظ کیوں؟

ہندوستان میں جو ہمارے برادران وطن ہندودھرم سے تعلق رکھتے ہیں ان کی طرف سے ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اسلام اپنے متبعین اور ماننے والوں کے علاوہ تمام لوگوں کو کافر کہتا ہے جو کہ ایک گالی کی طرح ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ کافر لفظ غیر مسلم کے لیے بطور گالی بولا جاتا ہے، جب کہ ایسا نہیں ہے اور اس کا حقیقت سے کوئی ربط نہیں ہے اور صرف یہ ایک غلط فہمی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ خدا پر یقین رکھتے ہیں وہ اس بات کو بھی ماننے پر مجبور ہیں کہ ان کو اسی طریقہ کو اپنانا چاہیے جو خدا کی طرف سے ان کے لیے مقرر کیا گیا ہو؛ کیوں کہ جو کوئی مشین بناتا ہے یا کوئی چیز وجود میں لاتا ہے تو اسی کی ہدایت کے مطابق وہ چیز استعمال بھی کی جاتی ہے، خدا کے بنائے ہوئے طریقۂ زندگی کا نام دین ہے اور اسی کو لوگ مذہب سے بھی تعبیر کرتے ہیں، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ دو متضاد چیزیں بیک وقت درست نہیں ہوسکتیں، اگر کوئی شخص یہ کہے کہ دن ورات ایک ہی ہیں، روشنی اور اندھیرا جدا گانہ حقیقتیں نہیں ہیں، میٹھا اور نمکین ایک ہی سکہ کے دو رخ ہیں، یہ بات یقیناً سچائی کے خلاف ہوگی، یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ اگر کسی کو میٹھا پسند نہ ہو تو نمکین پسند کرنے والے کو برا بھلا نہ کہے، اگر کسی کو اندھیرا بھاتا ہو تو وہ روشنی پسند کرنے والوں سے الجھے نہیں؛ لیکن یہ کہنا کہ روشنی اور اندھیرا دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے، یقیناً ایک خلاف عقل اور خلاف واقعہ بات ہوگی، اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اصل دین ایک ہی ہے، اسی کو لے کر پہلے انسان حضرت آدم علیہ السلام اس کائنات میں اترے اور پھر ان کے بعد تمام انبیاء ورسل نے اسی دین کی تبلیغ کی اور پھر آخر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دین کی تکمیل کی، اللہ کے نزدیک دین اسلام ہی ہے۔(۱)

اس لیے اسلام وحدت دین کا قائل ہے نہ کہ وحدت ادیان کا، اور نجات کی طرف لے جانے والا راستہ صرف ایک ہی ہے، یہ کہنا کہ راستے الگ الگ ہیں منزل سب کی ایک ہے اسلام اس سے موافقت نہیں رکھتا، اس لیے کہ بظاہر تو یہ ایک اچھا نعرہ معلوم ہوتا ہے؛ لیکن اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں، یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ تمام دواؤں کا ایک ہی اثر ہوتا ہے، جو لوگ مذاہب کے بارے میں ایسی باتیں کہتے ہیں وہ دراصل مذہب کے معاملہ میں سنجیدہ نہیں ہیں، جو لوگ ایک خدا کو مانتے ہوں جو تین خداؤں پر یقین رکھتے

(۱) آل عمران:۱۹

ہوں اور جو تین کروڑ خداؤں کے سامنے سر جھکاتے ہوں یہ سب برابر کیسے ہو سکتے ہیں؟ اور کیوں کر سوچا جا سکتا ہے کہ بیک وقت یہ تمام باتیں درست ہوں گی، اس لیے یہ کہنا کہ تمام مذاہب حق ہیں، راستے الگ ہیں اور منزل ایک ہے اپنے آپ کو اور دوسروں کو دھوکہ دینے کے مترادف ہے۔

ایسی صورت میں ہر مذہب کو اپنے ماننے والوں اور نہ ماننے والوں کے لیے کوئی نہ کوئی تعبیر اختیار کرنی ہوتی ہے، اسی لیے اسلام میں اس کے نہ ماننے والوں کے لیے کافر لفظ ہے اور کافر لفظ ''ہندو'' کا مترادف نہیں، اس کا اصل معنی ناشکرا ہے، اور ایک معنی انکار کرنے والا ہے، لہذا جو شخص حضرت محمد ﷺ کو آخری نبی نہ مانے اور قرآن کریم کو اللہ کا کلام نہ مانے وہ انکار کرنے والا ہی ہوتا ہے، جس کو عربی اصطلاح میں کافر کہتے ہیں، اوپر لفظ صرف ہندوؤں کے لیے خاص نہیں ہے، بلکہ ہر وہ شخص جو غیر مسلم ہو اس کے لیے بھی کافر لفظ کا استعمال ہوتا ہے، خواہ وہ یہودی ہو، عیسائی ہو، پارسی ہو، یا بودھ مذہب سے تعلق رکھنے والا ہو، اور پھر غیر مسلم تو غیر مسلم اگر کوئی مسلمان بھی اسلام کے عقیدہ یا کسی حکم، جیسے نماز وغیرہ کا انکار کر دے تو وہ بھی کافر ہو جائے گا۔

اور یہ صرف اسلام میں ہی نہیں ہے کہ غیر مذہب کے لیے کوئی خاص تعبیر ہو بلکہ ویدک دھرم میں کافر لفظ کا مترادف ناستک ہے، گوتم بدھ جی وید کو نہیں مانتے تھے، اس لیے انہیں ناستک یعنی کافر کہا جاتا ہے اور بودھ مذہب واضح شکل میں ایک الگ دھرم ہے، اس حقیقت کے لحاظ سے کافر لفظ نہ تو ہندوؤں کے لیے توہین آمیز ہے اور نہ ناستک لفظ مسلمانوں کے لیے؛ لیکن عملاً مسلمان ہندوؤں کو ہندو لکھتے ہیں نہ کہ کافر، اور ہندو مسلمان کو مسلمان لکھتے ہیں نہ کہ ناستک اور یہی شرافت ہے۔

اور اسلام میں کافر لفظ غیر مسلموں کے لیے ایک صفاتی لفظ ہے نہ کہ اہانت آمیز، جب کہ ہندو دھرم میں غیر ہندوؤں کے لیے واضح طور سے کئی توہین آمیز الفاظ آتے ہیں، مثلاً: اناریہ: وہ شخص جو آریہ نہ ہو۔ اسبھیہ: غیر مہذب۔ ڈاکو۔ ملیچھ وغیرہ یہ سب الفاظ غیر ہندو کے لیے بولے جاتے ہیں۔

لہذا جو لوگ سمجھتے ہیں کہ کافر لفظ گالی ہے اور صرف ہندوؤں کے لیے بولا جاتا ہے ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ خیال عبث ہے اور اس کا حقیقت سے کوئی ربط نہیں، اس لیے کہ کافر لفظ نہ صرف ہندوؤں کے لیے بلکہ تمام غیر مسلم مذاہب واقوام کے لیے ہے، یہ ایک علامتی اور صفاتی لفظ ہے۔

● ● ●

# کھانے پینے میں اعتدال اور اسراف کی ممانعت

مولانا محمد شارق☆

انسانی جسم اور صحت کی بڑی اہمیت ہے، اس کی حفاظت ونگہداشت ہر انسان پر ضروری ہے۔ چوں کہ یہ اس کی اپنی ملکیت اور قبضہ میں نہیں ہے اللہ نے اس کی تخلیق فرمائی، وہی اس کا مالک ہے، اسی لیے ہر ایسی چیز جو اس کے لئے نقصان دہ ہو، مضرت رساں ہو وہ درست قرار نہیں دی گئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحت کو عظیم نعمت قرار دیا، اور حفظ صحت کی ہدایت بھی فرمائی، یہ اس لیے بھی ہے کہ جسم وصحت کی درستگی ہی سے انسان اپنے فرائض کی ادائیگی کر سکتا ہے، واجب حقوق کی انجام دہی میں کوتاہی سے بچ سکتا ہے، پھر جس طرح حفظ صحت انسان کی ذاتی ضرورت ہے قومی وملی ضرورت بھی ہے۔

اللہ رب العزت نے زمیں کی پاکیزہ چیزوں کو انسانوں کے لیے حلال قرار دیا، زمین سے اگنے والے پھل، خشکی وتری کے حلال جانور، غرض ہر چیز جس میں نفع بھی ہے لذت بھی، مباح رکھی گئی ہے، اس کے علاوہ وہ جو انسانی بدن، صحت اور عقل کے لیے باعث مجرت ہیں، ان سے منع کیا گیا ہے۔

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ.(۱)

اسی طرح ارشاد ہے:

كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا.(۲)

---

☆ آپ نے فضیلت جامعہ اسلامیہ تعلیم الدین ڈابھیل سے کیا، بعد ازاں المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد سے مولانا رحمانی کے زیر نگرانی فقہ اسلامی میں سنہ ۲۰۱۴ء میں اختصاص کیا، آپ کے سندی مقالہ کا عنوان ''اسراف؛ احکام وتطبیقات'' ہے، جس میں زندگی کے مختلف گوشوں میں پائے جانے والے اسراف اور فضول خرچی کا جائزہ لیا گیا ہے، اور شریعت کی روشنی میں اس کا حکم بیان کیا گیا ہے، اس مقالہ کا ایک باب زیر نظر شمارہ میں شامل اشاعت ہے۔

(۱) مائدۃ:۴

(۲) بقرۃ:۱۶۸

ضروریات اورخواہشات کی تکمیل کے لیے اسلام نے تمام حلال چیزوں کو استعمال کرنے اور برتنے کی اجازت ضرور دی؛ لیکن ساتھ ہی ساتھ اسلام نے اس میں اعتدال اور میانہ روی قائم رکھنے کی تلقین بھی ضرور کی، اور یہ ہدایت انسان کے حفظ صحت میں انتہائی ہمہ گیر اور جامع مفہوم کی حامل ہے، قرآن نے کھانے پینے کا حکم دینے کے بعد اس میں اسراف اور غلو کی ممانعت بھی ذکر کی، اس لئے کہ اس میں اسراف اور غلو سے جسم کی صحت اور درستگی برقرار نہیں رہ سکتی، جس کی حفاظت کا بڑی تاکید سے حکم دیا گیا ہے، اسی لیے فقہاء نے اس سلسلے میں بحث کی ہے کہ کھانے پینے کی مباح مقدار کیا ہے؟ حرام مقدار کیا ہے؟ کھانا پینا انسان کی بنیادی ضرورت ہے، اس لیے مباحات کی بحث میں پہلے اسی کو ذکر کیا جارہا ہے۔

مباح کی تعریف:

علامہ شامی نے مباح کی تعریف اس طرح کی ہے:

لا اجر ولا وزر فيه. (۱)

اور مباح میں اسراف سے مراد یہ ہے کہ مثلاً شریعت نے کچھ چیزیں ہمارے لیے مباح قرار دیں، اور چند شرطوں کے تحت اسے مستحب اور مندوب قرار دیا، لیکن کسی متعینہ حد کے اندر اسے مقید نہیں کیا، جیسے کھانا، پینا اور لباس وغیرہ، یہ تمام چیزیں مباحات میں ہیں، اور کسی معین حد اور مقدار میں اس کی حد بندی اور تقیید نہیں کی گئی، البتہ ایک بنیادی حکم دے دیا گیا کہ انسان اپنی کھانے پینے کی اشیاء پر جو کثیر اور خطیر رقم خرچ کر رہا ہے وہ حقیقی ضرورت سے بڑھ کر تکلفات محض اور اسراف میں داخل نہ ہو، اس سلسلے میں فقہاء کی بحث کا خلاصہ اس طرح ہے:

۱۔ بعض حالات ایسے ہیں جن میں کھانا پینا ضروری ہے، جب ہلاکت کا اندیشہ ہو، تنویر الابصار میں ہے:

> الأكل للغذاء والشرب للعطش ... فرض. وفي شرحه .. لو خاف الهلاك عطشاً وعنده خمر له شربه... وإن خاف الموت جوعاً .. فإن ترك الأكل والشرب حتى هلك فقد عصى, لأن فيه إلقاء النفس إلى التهلكة، وإنه منهي عنه في محكم تنزيله. (۲)

۲۔ مذکورہ مقدار تو فرض کی ہے، اس مقدار سے زیادہ کھانا ماجور علیہ ہے، تفصیل یہ ہے کہ انسان

(۱) شامی: ۹/۴۸۹

(۲) الدر مع الدر: ۹/۴۸۹

عبادات پر قدرت حاصل کر سکے، نماز حالت قیام میں ادا کر سکے، روزہ آسانی سے رکھ سکے، تو یہ مقدار باعث اجروثواب ہے۔

ومن الأكل ما هو مأجور عليه، وهو مقدار ما يتمكن من الصلاة قائما ومن صومه... (۱)

۳۔مباح: حالت شبع ،یعنی انسان اپنی قوت بدن میں اضافہ کے لیے مکمل پیٹ بھرنے کی حالت تک کھائے پیے، تو یہ مباح ہے۔

ما زاد على ذلك الى حد الشبع لتزداد قوة البدن.(۲)

۴۔حرام: حالت شبع سے بڑھ کر، یعنی مکمل پیٹ بھر جانے کی مقدار سے بڑھ کر کھانا پینا حرمت کے درجہ میں ہے:

حرام: وهو ما فوقه أي الشبع وهو أكل طعام غلب على ظنه أنه أفسد معدته، لأنه إضاعة المال وإمراض للنفس.

یہ شکل اسراف اور فضول خرچی اور مال کے ضیاع کی ہے، نیز اس میں انسانی صحت کا تحفظ بھی برقرار نہیں رہ سکتا، اس لیے یہ شکل حرام ہے۔امام نووی نے بھی یہ صراحت کی ہے:

يكره أن يأكل من الطعام الحلال فوق شبعه. (۳)

فقہاء نے اس کی حرمت کی وجہ اسراف ہی کو ذکر کیا ہے، جس کی ممانعت قرآن کریم میں مصرح ہے:

كلوا واشربوا ولا تسرفوا.

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

ما مَلَأَ آدَمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا من بطن، بِحَسْبِ ابن آدم أُكُلَات يُقِمْنَ صُلْبَه، فإن كان لا مَحَالَةَ، فَثُلُثٌ لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لِنَفَسِهِ.(۴)

---

(۱) الدر المختار: ۴۸۹/۹

(۲) حوالہ سابق

(۳) روضۃ الطالبین: ۴۹۱/۳

(۴) ابن ماجہ، اقتصاد الاکل، رقم: ۳۳۴۹

پیٹ سے بڑھ کر کسی برتن کا بھرنا برا نہیں، ابن آدم کے لئے اتنا کھانا کافی ہے جس سے وہ اپنی پیٹھ سیدھی رکھ سکے، اگر اس پر قدرت نہ ہو تو پیٹ کے تہائی حصہ میں کھائے، تہائی پانی کے لئے رکھے اور تہائی اپنے لئے۔

یعنی مسنون طریقہ یہ ہے کہ انسان پیٹ کے تین حصے کرلے، اصل تعلیم یہ ہے کہ اتنے لقمے کافی ہیں جو تقویت جان کا باعث ہوں۔

ایک صاحب نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ڈکار لی، تو آپ نے ارشاد فرمایا:

كف عنا جشاءك، فإن أكثرهم شبعا في الدنيا أطولهم جوعا يوم القيامة. (۱)

ہمارے سامنے ڈکار نہ لو، چونکہ دنیا میں پیٹ بھرے لوگ ہی آخرت میں بھوکے ہوں گے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر منقول ہے:

كل ما شئت... ما أخطأتك خصلتان سرف ومخيلة. (۲)

کتاب وسنت اور آثار صحابہ میں یہ دلائل ہیں، جن کے پیش نظر حضرات فقہاء نے کھانے پینے میں اسراف کی اس شکل کو حرام قرار دیا ہے۔

## اسراف کی شکلیں

کھانے پینے میں اسراف کی کچھ اور شکلیں ہیں جنھیں فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے، وہ اس طرح ہیں:

[الف] ماکولات ومشروبات کی زائد از ضرورت فراہمی اور اس کی ذخیرہ اندوزی بھی اسراف میں داخل ہے، چوں کہ زائد از ضرورت ہونے کی وجہ سے اس سے فائدہ اٹھانا دشوار ہوگا اور یہ اس کے ضائع ہونے کا سبب ہوگا، یہ اضاعت مال کے زمرہ میں داخل ہوکر ممنوع ہوگا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله

---

(۱) ترمذی، کتاب الزھد، رقم: ۲۳۸۰

(۲) بخاری، معلقاً، کتاب اللباس

يرضى لكم ثلاثا، ويكره لكم ثلاثا .... ويكره لكم : قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال. (1)

[ب] انسان اپنی اقتصادی حالت کوملحوظ نہ رکھتے ہوئے عمدہ غذاؤں میں اتنا مال خرچ کرے جو اس کی اس حالت کے مناسب نہ ہوتو یہ بھی اسراف ہے، امام غزالی نے تو لکھا ہے کہ یہ حرکت اس پر پابندی اور حجر کا باعث ہوسکتی ہے۔

قال الغزالی: صرف المال إلى الأطعمة النفيسة التي لا تليق بحاله تبذير ويكون سببا للحجر. (2)

[ج] دسترخوان پر بلاضرورت اورزائدازضرورت انواع واقسام کے کھانے چننا بھی اسراف ہے۔

اتخاذ ألوان الأطعمة ووضع الخبز على المائدة أكثر من الحاجة سرف. (3)

[د] روٹی کے بیچ کا حصہ تناول کرنا اور کنارے کا حصہ چھوڑ دینا بھی اسراف میں داخل ہے۔

ومن الإسراف أن يأكل وسط الخبز ويدع حواشيه. (4)

یہ اوراس قسم کی دیگر شکلیں اسراف کی ہوسکتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ کھانے پینے کی اشیاء پر کثیر رقم خرچ کرنے کے سلسلے میں یہ بنیادی بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ یہ حقیقی ضرورتیں ہیں یا تکلفات محض؟ انسان کی معاشی واقتصادی حالت اس کی متحمل ہے یا نہیں؟ اور ان کے استعمال کی صورت میں انسانی جسم کو فائدہ ہے یا مضرت؟ اوراعتدال کی یہ تعلیم ذہن نشین ہونی چاہیے: کلوا واشربوا ولا تسرفوا۔

## ملبوسات؛ اسراف اور میانہ روی

لباس اللہ کی نعمتوں میں ایک بڑی نعمت ہے جس سے انسانی جسم کی حفاظت بھی ہوتی ہے اور زینت کا اظہار بھی۔ اسلام کی نظر میں اس کے دو اہم اور بنیادی اغراض ہیں، ایک ستر پوشی دوسری زیب وزینت۔ اللہ

(1) الادب المفرد، رقم: 442

(2) الموسوعۃ الفقہیۃ: 4/ 187

(3) الفتاوی الہندیہ: 5/ 336

(4) شامی: 9/ 490

رب العزت کا ارشاد ہے:

يَابَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا.(۱)

اسی طرح جاہلیت کے زمانے میں لوگوں نے اپنے آپ پر زینت اور لباس کو حرام کر رکھا تھا، تو اس کے متعلق ارشاد ہوا:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ. (۲)

لباس کے شرعی حکم کے بارے میں جو تفصیل ہے وہ اس طرح ہے:

۱۔ فرض: وہ مقدار جس سے ستر پوشی ہو، سرد و گرم موسم میں جسم انسانی کی حفاظت ہو، کیونکہ قرآن ہی نے ستر عورت کو ایک بنیادی مقصد شمار کیا، اور انسانی جان اور جسم کی اہمیت کے پیش نظر ہلاکت سے بچانے کے لیے اس طرح کا لباس استعمال کرنا ضروری ہے، یہ دونوں مقاصد قرآن کریم میں مذکور ہیں:

قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ.

وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ.(۳)

۲۔ مستحب ومندوب: اظہار نعمت اور حصول زینت کے لئے لباس کا استعمال مندوب ہے۔وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ۔

اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک صاحب آئے جو کچھ ہلکے قسم کا کپڑا پہن رکھے تھے، آپ نے دریافت فرمایا: آپ کے پاس مال ودولت ہے؟ کہا کہ ہاں اللہ نے مجھے مال ودولت سے نوازا ہے۔آپ نے ارشاد فرمایا: جب اللہ نے مال دیا ہے تو اس کا اظہار بھی ہونا چاہیے۔

فإذا آتاك الله مالا فلير أثر نعمة الله عليك.(۴)

إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده.(۵)

---

(۱) اعراف:۲۶

(۲) اعراف:۳۲

(۳) النحل:۸۱

(۴) ابوداود، کتاب اللباس، رقم:۴۰۶۳

(۵) ترمذی، کتاب الادب، رقم:۲۸۱۹

۳۔ مباح: خاص مواقع پر اظہار زینت کے لیے جیسے جمعہ وعیدین کے موقع پر۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ما علی أحدکم لو اشتری ثوبین لیوم الجمعة سوی ثوب مهنته.(۱)

۴۔ حرام: جیسے ریشم کے کپڑے مردوں کے لیے، چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من لبس الحریر فی الدنیا فلن یلبسه فی الآخرة.(۲)

لباس کے سلسلے میں اور اس میں اسراف کی ممانعت کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا جامع ارشاد ہے کہ انسان اپنی وسعت کے لحاظ سے اچھی پوشاک استعمال کرے، لیکن اس میں دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے ایک یہ کہ اسراف اور فضول خرچی نہ ہو، دوسرے یہ کہ تکبر اور بڑائی کا دخل نہ ہو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

والْبَسُوا، فِي غَيْرِ مَخِيلَةٍ وَلاَ سَرَفٍ.(۳)

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ لباس میں اعتدال کی راہ ضروری ہے، نہ بہت زیادہ عمدہ جو اسراف کی حد کو پہنچا ہوا ہو، نہ بہت گھٹیا بلکہ ان دونوں کے بیچ درمیانی راہ کا لباس زیب تن ہونا چاہیے:

بین الخسیس والنفیس إذ خیر الأمور أوسطها ... وللنهی عن الشهرتین وهو ما کان فی نهایة النفاسة أو الخساسة.(۴)

اسی طرح امام نووی نے لکھا ہے:

یستحب ترك الترفع فی اللباس، ویستحب أن یتوسط فیه.(۵)

امام ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ انسان اپنی وسعت کے لحاظ سے اچھا کپڑا اور لباس استعمال کرے، اگر وسعت کے باوجود خستہ اور تنگ قسم کا لباس استعمال کرے تو یہ حکم خداوندی کی خلاف ورزی ہے، اور ایسا شخص گمراہ ہے، البتہ وسعت سے بڑھ کر اسراف سے کام لے تو یہ بھی مذموم اور ممنوع ہے، اور لباس

---

۱ ابن ماجہ، رقم: ۱۰۹۵

۲ بخاری، کتاب اللباس، رقم: ۵۸۳۲

(۳) المسند الجامع، رقم: ۸۶۰۴

(۴) شامی: ۹/۵۰۵

(۵) المجموع: ۴/۴۵۳

شہرت یعنی اپنی وسعت سے بڑھ کر عمدہ لباس کے استعمال کی کراہیت خود حدیث میں وارد ہے۔

قال ابن تيمية: أما الكتان والقطن ونحوهما ... فمن تركه مع الحاجة فهو جاهل ضال، ومن أسرف فيه فهو مذموم ... وتكره الشهرة من الثياب .. وهو المترفع الخارج عن العادة.(۱)

انسانی زندگی کو حقیقی قرار وسکون اس کے اصلی مسکن اور جائے قیام پر ہوتا ہے، انسان کی خارجی زندگی میں عیش وآرام کی خواہ کتنی چیزیں فراہم ہوجائیں، سہولت وراحت کے خواہ کتنے اسباب مہیا ہوجائیں، اور وقتی وعارضی آرام گاہ کتنی ہی ظاہری وباطنی خوبیوں کی حامل ہو، لیکن وہ چین وقرار جو اس کو اپنے اصلی مقام ورہائش پر آتا ہے وہ اسے میسر نہیں ہوتا، پھر اس کا اصلی مکان خواہ کتنی ہی خستہ حالت میں ہو وہ اس کے لیے باعث تسکین ہوتا ہے، اس لیے مکان اور گھر اللہ کی ایک بڑی نعمت ہے، اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا:

جعل لكم من بيوتكم سكنا.

یعنی گھر اور مکان انسان کے لیے باعث تسکین ہے، جس میں انسان جسم وقلب کا سکون محسوس کرے اور اس سے لطف اندوز ہو، اسی لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من سعادة المرء المرأة الصالحة والمسكن الصالح والمركب الهنيئ.(۲)

آیت اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مکان کی بڑی صفت یہ ہے کہ اس میں سکون میسر ہو، جسم وقلب کو راحت ملے، اس لحاظ سے تعمیر مکان میں عمدگی پیدا کرنا، اور اس ضرورت کے لئے اچھا مکان تعمیر کرنا ایک ضرورت ہے، جس میں اسراف کی کوئی شکل نہیں، انسان اپنی وسعت کے لحاظ سے اچھا اور آرام دہ مکان تیار کرتا ہے تو یہ اس کی ضرورت کی تکمیل ہے، اور ضروریات کی تکمیل میں اس کی گنجائش ہے۔ اسی لیے محمد ابن سیرین کے ایک صاحبزادے نے تعمیر مکان میں اس کو عمدہ بنانے کے لیے کثیر اور خطیر رقم خرچ کی، کسی نے محمد بن سیرین سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا اس میں حرج نہیں، یہ ایک ضرورت ہے جس سے انسان لطف اندوز ہوتا ہے۔

ذكر أن ابنا لمحمد ابن سيرين بنى دارا وانفق فيها مالا كثيرا

---

(۱) فتاویٰ شیخ الاسلام: ۲۲/ ۱۳۸-۱۳۷

(۲) بخاری، رقم: ۲۸۵۸

فذكر لمحمد ابن سيرين فقال ما أرى بأسا أن يبني الرجل بناء ينفعه.(۱)

البتہ تعمیر مکان میں بھی بے جا تکلفات، ظاہری ٹیپ ٹاپ، زائد از ضرورت اشیاء کی فراہمی اور اپنی بساط سے بڑھ کر اس میں خطیر رقم خرچ کرنا یقیناً اسراف ہے، اور اس کی ممانعت ہے، اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے ایک صحابی کے گھر کے پاس سے گزرے، جو کچھ اعلیٰ قسم کا بنا ہوا تھا اور اس کی تحسین، عمدگی، اور ترفع و بلندی اس وقت کے لحاظ سے کچھ حد سے تجاوز تھی تو آپ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ اس طرح کا مکان صاحب مکان کے لئے وبال ہے۔

اس لیے تعمیر مکان کے سلسلے میں عرف اور اردگرد کے ماحول کے لحاظ سے اس میں تحسین و عمدگی پیدا کرنے کی گنجائش ہے، لیکن آج کی دنیا میں تعمیرات کا جو سلسلہ ہے، ان میں ظاہری ٹیپ ٹاپ پر بے حد خرچ، ایک ہی مقصد کی کئی کئی اشیاء کی فراہمی، مصنوعی تکلفات کا ڈھیر اور بلاضرورت اس کی بلندی، یہ سب چیزیں اضاعت مال کے زمرے میں ہیں، جس کی حدیث میں ممانعت وارد ہوئی ہے، اور یہی وجہ تھی کہ حسن بن علی فرماتے ہیں کہ میں ازواج مطہرات کے گھروں میں جایا کرتا تھا تو ان کی چھتوں کو میں اپنے ہاتھوں سے پکڑ لیتا تھا۔

كنت أدخل بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في خلافة عثمان فأتناول سقفها بيدي.(۲)

عبداللہ رومیؒ کہتے ہیں کہ میں ام طلق کے یہاں حاضر ہوا تو گھر کی چھت کافی نیچے تھی، زیادہ بلند عمارت نہیں تھی، تو ام طلق نے کہا کہ امیر المومنین حضرت عمر بن خطاب نے اپنے گورنروں کو یہ حکم جاری کیا تھا کہ جب تمہاری عمارتیں بلند ہونے لگیں اور بلاضرورت اس میں ترفع ہونے لگے تو سمجھو یہ برے دن کی شروعات ہے۔

قال عبد الله الرومي: دخلت على أم طلق فقلت: ما أقصر سقف بيتك هذا، قالت يا بني إن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب كتب إلى عمّاله: ألا تطيلوا بناءكم فإنه من شر أيامكم.(۳)

---

(۱) الموسوعة الفقهية: ۱۴/ ۱۷۵

(۲) الادب المفرد، رقم: ۴۵۰

(۳) الادب المفرد، رقم: ۴۵۲

تاہم بدلتے حالات کے لحاظ سے اور عرف کی بنا پر اس میں وسعت کی گنجائش ہے، اور اس سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے کہ یہ بات باعث سعادت مندی ہے کہ انسان کا مکان وسیع اور کشادہ ہو۔

من سعادۃ المرء المسکن الواسع.(۱)

## تزین وتجمل اور اسراف کی ممانعت

اعتدال ومیانہ روی، بے جا زیادتی، تشدد اور غلو سے اجتناب واحتیاط زندگی کے ہر شعبے میں مطلوب و پسندیدہ ہے، اسلام نے تمام شعبہ حیات میں میانہ روی اختیار کرنے اور برتنے کی تعلیم دی، اور ہر میدان میں حد سے تجاوز کرنے سے روکا، بلکہ اعتدال اور میانہ روی ایک بنیادی اسلامی رہنما اصول ہے، جس کی خلاف ورزی شریعت کی روح اور اس کے مزاج کی خلاف ورزی ہے۔

زیب و زینت ایک مباح امر ہے، اس میں اسراف اور حد سے تجاوز شرعا ممنوع ہے، کیونکہ اس سے [یعنی اسراف] بڑے مفاسد سامنے آسکتے ہیں، لہٰذا اس مباح امر میں اعتدال ومیانہ روی قائم رکھنا اور اسراف سے بچنا ایک لازمی امر ہے۔

زینت یہ بدزیبی اور بھونڈے پن کی ضد ہے۔ چنانچہ لسان العرب میں ہے:

الزین خلاف الشین.(۲)

اور ہر وہ چیز جو حسن وخوبصورتی کا باعث ہو وہ زینت ہے:

والزینۃ اسم جامع لکل شیء یتزین بہ.(۳)

زینت سے قریب المعنی ایک لفظ ہے جمال یعنی حسن اور کسی شے کی عمدگی، اور جمال ظاہری ومعنوی دونوں خوبیوں پر بولا جاتا ہے۔

قریب المعنی من الزینۃ لفظ الجمال لأن معناہ اللغوی ضد القبح وھو الحسن والجمال یقع علی الصور والمعانی.(۴)

---

(۱) حوالہ سابق، رقم: ۴۵۴

(۲) لسان العرب: ۱۳/ ۲۰۱

(۳) حوالہ سابق

(۴) لسان العرب: ۱۱/ ۱۳۶

زینت کی دو قسمیں کی گئی ہیں، ایک حقیقی دوسری غیر حقیقی۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں: ایک خلقی زینت اور دوسری زینت مکتسبہ۔ پھر اس زینت مکتسبہ یعنی باہر سے حاصل کی جانے والی زینت کی دو قسمیں ہیں: ایک ظاہری، دوسری باطنی زینت خلقی یا زینت حقیقی ہر انسان کو عطا کی گئی، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ.

اور غیر حقیقی زینت خواہ ظاہری ہو یا باطنی، دونوں کے حصول پر شریعت نے ترغیب دی اور اسے مباح قرار دیا:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ- قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ.(۱)

## ظاہری و باطنی زینت کی اہمیت

اسلام نے ظاہری اور باطنی زینت و پاکیزگی کی طرف دعوت دی، دلوں کا حسد سے، بغض سے، کینہ کپٹ سے، شح سے، شہوت سے اور اشراف نفس سے پاک ہونا، افکار ونظریات کا درست ہونا، یہ سب باطنی زینت ہے۔ قرآن کریم میں جا بجا اس کا حکم دیا گیا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ -وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا.(۲)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا تباغضوا ولا تحاسدوا.(۳)

اسی طرح ظاہری زیب وزینت کو دیکھیے، وضو اور غسل کا نظام یہ حسی نظافت ہی کی بات ہے، بدن اور کپڑوں کی پاکیزگی کا حکم، ناخن تراشنا، مسواک کا استعمال اور دیگر جو سنن فطرت آپ نے شمار کروائیں، یہ تمام باتیں ظاہری زیب وزینت ہی کی علامت ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء..(۴)

---

(۱) اعراف:۳۱-۳۲

(۲) الحجرات:۱۲

(۳) بخاری، کتاب الادب، رقم:۶۰۶۵

(۴) مسلم، کتاب الطہارۃ، رقم:۶۰۴

زینت خواہ ظاہری ہو یا معنوی، انہیں برتنے اور استعمال کرنے میں شریعت کے حدود کی پابندی ضروری ہے، اسراف سے بچنا ضروری ہے، اس میں بے جا تکلفات اور تشدد سے شریعت نے منع کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے دو حدیثوں [سادگی ہی ایمان ہے، اور بندہ اللہ کی دی ہوئی نعمت کا اظہار کرے اور اسے استعمال کرے] کے بارے میں دفع تعارض کے طور پر لکھا ہے: یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں، سرسری نظر سے دیکھیں تو دونوں کے ایک ہونے کا شبہ ہوتا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، اور ان دو چیزوں میں ایک مطلوب ہے، اور دوسری مذموم۔ مطلب تو یہ ہے کہ بخیلی سے اجتناب، اور یہ اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہے، بعض بخیلی امیروں کے حق میں تو بخل ہو، لیکن وہی صفت ناداروں کے حق میں اسراف ہو، تو مطلوب یہ ہے کہ نظافت اور زینت اپنی وسعت کے اعتبار سے اختیار کی جائے، اور مذموم یہ ہے کہ اختیار زینت میں دور تک جانا اور تکلف برتنا، زیب وزینت میں جذبہ نمائش کا داخل ہونا اور اس میں اپنی وسعت سے بڑھ کر اسراف سے کام لینا۔

شاہ صاحب کے الفاظ یہ ہیں:

هناك شيئان مختلفان في الحقيقة قد يشتبهان بادي الراي:
أحدهما مطلوب والآخر مذموم، فالمطلوب ترك الشح،
والمذموم الإمعان في التكلف.(۱)

شاہ صاحب کی وضاحت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ظاہری زینت کے اختیار کرنے میں میانہ روی اور اعتدال کا لحاظ ضروری ہے، اسی طرح اس میں اسراف کی ممانعت بھی معلوم ہوتی ہے۔

جس طرح ظاہری زینت کی اہمیت ہے اسی طرح بلکہ اس سے زیادہ اہمیت اور قدر ومنزلت باطنی زینت و پاکیزگی کی ہے، اور باطنی زینت وآرائش سے صفات حمیدہ اور اخلاق فاضلہ مراد ہیں، جس طرح اسلام نے ظاہری زینت میں اسراف کی ممانعت کی اور میانہ روی کی تعلیم دی اسی طرح ان صفات حمیدہ میں بھی اسراف، غلو، تشدد اور تکلفات محض سے روکا۔ واقعہ یہ ہے کہ اخلاقی خوبیاں، باطنی اچھائیاں اور اوصاف حمیدہ یہ تمام بجائے خود اعتدال اور میانہ روی کی متقاضی ہیں، چونکہ اللہ رب العزت نے صلحاء کی جو تعریف قرآن کریم میں بیان کی کہ وہ عبادت گزار، توبہ وانابت الی اللہ کے خوگر، وغیرہ، انہیں صفات کے آخر میں یہ ہے کہ وہ حدود اللہ کی حفاظت اور پاسداری کرنے والے ہیں، اللہ کی قائم کردہ حدود سے تجاوز نہیں کرتے، معلوم ہوتا ہے کہ صفات اسی وقت محمودہ ہیں جب وہ اعتدال کے دائرے میں ہوں اور حد سے متجاوز نہ ہوں۔

(۱) حجۃ اللہ البالغۃ: ۲/ ۴۷۸

پھر انسان کے اندرون سے تعلق رکھنے والی صفات خواہ اچھی ہوں یا بری، محمودہ ہوں یا مذمومہ، ان تمام میں اعتدال مطلوب اور اسراف وغلو ممنوع ہے۔ یہاں اس بحث میں چند صفات [خواہ اچھی ہوں یا بری] کا ذکر کیا جاتا ہے، اسراف اور غلو کی ممانعت نیز میانہ روی کا پہلو شامل ہے۔

## محبت ونفرت

محبت اور نفرت: دل کا میلان اور بے رخی انسانی فطرت میں داخل ہے، اور جذبہ میلان ومحبت ہی عمومی تعلقات کی ایک اہم بنیاد ہے، اسلام نے اس کی بنیاد اخلاص اور للّٰہیت پر رکھی ہے، اور بغض ونفرت کی بنیاد بھی یہی ہے، یعنی اخلاص وللّٰہیت، چوں کہ محبت یا بغض میں افراط یا تفریط کے سبب بہت سی گمراہیاں وجود پذیر ہوئی ہیں، اور بہت سے غلط افکار ونظریات نے جنم لیا، اسی لیے اسلام نے اس میں اعتدال کی راہ سکھلائی، پہلے اس جذبہ کی اہمیت ملاحظہ ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے بیان فرمایا:

المتحابون فی جلالی لهم منابر من نور یغبطهم النبیون والشهداء.(۱)

لیکن اس کی اس درجہ اہمیت اور قدر ومنزلت کے باوجود اسلام نے اس میں غلو، بے جا زیادتی اور اسراف سے منع کیا ہے، اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میانہ روی کی تعلیم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

حبب حبیبك هونا ما ، عسی أن یكون بغیضك یوما ما، وابغض بغیضك هونا ما، عسی أن یكون حبیبك یوما ما. (۲)

یعنی اس قدر محبت بھی ٹھیک نہیں کہ کل کے دن جب محبت ختم ہو جائے تو پچھتاوا ہو، اور اس قدر دشمنی بھی روا نہیں کہ پھر محبت والفت کے لیے راستہ ہموار نہ رہے۔ اسی سلسلے میں صاحب تحفہ نے مناوی سے نقل کیا ہے:

إذ ربما انقلب ذلك بتغیر الزمان والاحوال بغضا، فلا تكون قد أسرفت فی حبه، فتندم علیه إذا أبغضته، أو حبا فلا تكون قد أسرفت فی بغضه، فتستحیی منه إذا أحببته.(۳)

---

(۱) ترمذی، رقم: ۲۴۹۹

(۲) ترمذی، رقم: ۹۰۹۵

(۳) تحفۃ الاحوذی: ۹/ ۱۱۷

یعنی جذبہ میلان والفت میں اسراف نہ ہو، کہ مطلوب اور جائز بغض کی گنجائش نہ رہے، اور نہ ہی بغض میں اسراف اورغلو ہو، کہ وقت محبت وہ اسراف پشیمانی اورشرمندگی کا باعث ہو۔

## انتقام

بدلہ اور انتقام بھی انسانی جذبات کا ایک پہلو ہے، گومنفی قسم کا، انسانی جذبات کو جب ٹھیس پہنچتی ہے خارجی اثرات سے اسے طبیعت میں گرانی ہوتی ہے،تو وہ غیظ وغضب کے جذبہ سے پر ہوجاتا ہے، اور اپنے مخالف پر دل کی بھڑاس نکال کرتسکین کا سامان فراہم کرتا ہے، اور جوش انتقام میں حدود کا خیال نہ رکھ کر ایک بڑے خسارے اور نقصان کی طرف بڑھتا ہے، اسلام نے انتقام میں میانہ روی کی تعلیم دی، کہ جتنا جانی یا مالی نقصان اسے پہنچے اتنا ہی نقصان اسے پہنچانے کی گنجائش ہے، اورقرآن کی عدل وانصاف کی اس تعلیم میں دوست ودشمن سب برابر ہیں، دشمن خواہ کیسا ہی ہو، کتنا ہی سخت ہو، اس کے معاملے میں انصاف کرنا میانہ روی کے تقاضوں کو پورا کرنا فرض ہے، اور یہ اسلام کی ہی خصوصیت ہے کہ وہ دشمن کے مقابلے میں بھی ان کے حقوق کی حفاظت کرتا ہے، اوران کے ظلم کا جواب ظلم سے نہیں، بلکہ انصاف سے دینا سکھاتا ہے، چنانچہ سورۂ نحل میں ہے:

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴿۱۲۶﴾

اسی طرح سورۂ شوریٰ میں ہے:

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴿۴۰﴾

سورۂ مائدہ میں ہے:

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴿۸﴾

یعنی کسی قوم یا فرد کی عداوت اور بغض اس کے ساتھ عدل وانصاف کے ترک پر نہ ابھارے، بلکہ میانہ روی کے ساتھ انتقام کی راہ اختیار کی جائے، اور انتقام کی نفسیات سے مغلوب ہوکر آمادہ ظلم نہ ہوجانے اور حد سے تجاوز کرنے سے اجتناب کیا جائے، اسی لیے صراحت سے یہ حکم دیا گیا ہے:

فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ.(۱)

## خوف اور رجاء

انسانی فطرت میں جہاں خیر کا پہلو رکھا گیا وہیں شر کا پہلو بھی رکھا گیا، یہ خیر وشر کا مجموعہ ہے، خیر کے

(۱) التوبۃ: ۱۹۴

پہلو سے نیکیاں سرزد ہوتی ہیں، تو شر کی جانب سے برائیاں بھی، ان دونوں پہلوؤں سے انسان کے دو طرح کے جذبات واحساسات ابھر کر سامنے آتے ہیں، ایک ترغیب کا پہلو یا امید اور رجاء کا، دوسرا ترہیب یا خوف وبیم کا۔ ترغیبی پہلو میں جنت، وہاں کے عیش وآرام اور انعام واکرام کا منظر سامنے آتا ہے، اور ترہیبی پہلو میں دوزخ اور وہاں کی ہولناکیاں سامنے آتی ہیں، اس قسم کے جذبات اور احساسات میں بھی اعتدال اور میانہ روی ضروری ہے۔ اگر اس میں تشدد یا غلو کا پہلو اختیار کیا گیا تو یہ بڑی گمراہی کا سبب ہے۔ یہاں اس بحث میں خوف ورجاء کی قدرے تشریح اور پھر اس کے حدود پر گفتگو ہوگی۔

امام غزالی نے لکھا ہے کہ انسانی زندگی میں جو سازگار ونا سازگار اور موافق اور ناموافق حادثات پیش آتے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) **موجود فی الحال:** یعنی حالات حاضرہ، موجودہ حالت

(۲) **موجود فیما مضی:** یعنی گزرے لمحات

(۳) مستقبل میں پیش آئندہ متوقع حالات

مستقبل میں پیش آئندہ متوقع جو حالات ہیں اور وہ ناگفتہ بہ اور ناموافق ہیں، تو اس حالت سے جو دل میں درد و الم پیدا ہوگا اسی کیفیت کا نام خوف ہے، اور یہی متوقع حالات اچھے ہوں اور اس میں سکون کا سامان ہو، تسکین قلب کا باعث ہو، تو اس کیفیت کا نام رجاء ہے۔

**قال الغزالی کل ما یلاقیك من مکروہ ومحبوب ینقسم الی ثلاثہ اقسام:**

**الاول: موجود فی الحال، الثانی: موجود فیما مضی، الثالث: منتظر فی الاستقبال. فالذی خطر ببالك فی الاستقبال... وکان المنتظر مکروها حصل منه ألم فی القلب سمی خوفا، وإن کان... محبوبا حصل منه ارتیاح فی القلب فذلك رجاء.(۱)**

حافظ رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ رجاء سے مقصود یہ ہے کہ اپنی تقصیرات ولغزشوں کی بابت خدائے رووف ورحیم سے حسن ظن رکھے کہ وہ توبہ کے نتیجے میں سیئات سے درگزر کرے گا، اور طاعات کو شرف قبولیت سے نوازے گا، اسی طرح خوف کا یہ درجہ نہیں ہونا چاہیے کہ یاس وقنوط کی حالت کا غلبہ ہوجائے اور معافی کی امید سے ہاتھ دھو بیٹھے، خوف تو یہ ہے کہ طاعت ہو اور عدم قبولیت کا کھٹکا لگا رہے، نہ یہ کہ گناہ ومعصیت کے بعد

(۱) احیاء العلوم: ۴/۱۸۹

یاس وقنوط کا شکار ہوجائے۔حضرت عائشہ کی روایت ہے فرماتی ہیں کہ میں نے سرکار دو عالم ﷺ سے پوچھا کہ یہ آیت (کہ خرچ کرنے کے بعد ان کے قلوب ڈرے ہوئے رہتے ہیں) کا مطلب کیا ہے؟ کیا وہ چوری یا اور کوئی گناہ کا ارتکاب کرتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، بلکہ وہ طاعات بجالاتے ہیں اور عدم قبولیت کے خوف سے دو چار رہتے ہیں۔

المقصود من الرجاء أن من وقع منه تقصير فليحسن ظنه بالله ويرجو أن يمحو عنه ذنبه و كذا من وقع منه طاعة يرجو قبولها...
وقد أخرج ابن ماجه عن عائشة قالت: قلت:
يا رسول الله ! (الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة) أهو الذى يسرق ويزنى ؟ قال : لا ، ولكنه الذى يصوم ويتصدق ويصلى ويخاف أن لا يقبله منه.(۱)

اس خوف ورجاء اور ترغیب وترہیب ہی کے معاملے میں میں افراط وتفریط سے ابتداء اسلام میں دو فرقے گمراہی کا شکار ہوئے، ایک فرقہ [یعنی خوارج ومعتزلہ] نے خوف میں اس قدر غلو کیا کہ رحمت الٰہی کو بالکل نظر انداز کر دیا، اور اسی نتیجے میں کہا کہ مرتکب کبائر دوزخی ہے۔اور مرجیہ نے رجاء وامید میں اس قدر غلو کیا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے ہر معصیت کے عدم مضرت کا دعوی کر لیا، اور یہ صرف اس جانب اعتدال اور میانہ روی کا لحاظ نہ رکھنے کی وجہ سے ہوا، شریعت نے حکم دیا کہ انسانی زندگی ان دونوں کے بیچ گزرنی ضروری ہے، اسی مضمون کو حافظ نے ایک حدیث کے تحت لکھا ہے:

قال والمقصود من الحديث أن المكلف ينبغي له أن يكون بين الخوف والرجاء حتى لا يكون مفرطا فى الرجاء بحيث يصير من المرجئة القائلين لا يضر مع الإيمان شيء ولا فى الخوف بحيث لا يكون من الخوارج والمعتزلة القائلين بتخليد صاحب الكبيرة إذا مات عن غير توبة فى النار بل يكون وسطا بينهما.(۲)

---

(۱) فتح الباری: ۱۱/ ۳۶۴
(۲) فتح الباری: ۱۱/ ۳۶۶

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ماثور ومنقول دعاوں میں ایک دعا یہ بھی ہے:

اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معاصيك.(۱)

جس میں اس طرف واضح اشارہ ہے کہ خوف کی ایک حد ہے، اور اسی حد کے موافق خوف مطلوب وپسندیدہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اللہ اتنا ہی خوف دے جو تیری معصیت سے روک دے، چوں کہ اگر خوف حد سے زیادہ ہوتو یہ تعطل کا سبب ہوجاتا ہے، اور رحمت الٰہی سے مایوسی کا باعث۔ اس کی تشریح امام غزالی کے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

من غلب عليه الخوف فأسرف فى المواظبة على العبادة حتى أضر بنفسه وأهله، ومن غلب عليه اليأس حتى ترك العبادة، فهما مائلان عن الاعتدال إلى طرفى الإفراط والتفريط، والمطلوب هو القصد والاعتدال فى الصفات والأخلاق كلها، خير الأمور أوسطها.(۲)

یعنی غلبہ خوف کی وجہ سے عبادت میں اس درجہ اسراف اور غلو کہ واجبہ ومطلوبہ حقوق میں کوتاہی ہو یہ شرعاً ممنوع ہے، مطلوب یہ کہ تمام صفات میں عدم سرف اور میانہ روی قائم رکھی جائے، **خير الأمور أوسطها**۔

---

(۱) ترمذی، رقم: ۳۵۰۲

(۲) احیاء علوم الدین: ۴/ ۱۹۴

# ضرورت وحاجت کی وجہ سے احکام شرعیہ میں تخفیف

مولانا اکرم رحمانی ☆

## تخفیف کے معنی

تخفیف تثقیل کی ضد ہے، لہٰذا تخفیف لغۃً نرمی پیدا کرنے اور ہلکا کرنے کو کہتے ہیں۔(۱)

شریعت کوئی حکم ایسا نہیں دیتی جو انسانی فطرت کے خلاف اور ناقابل برداشت ہو، اسی کے پیش نظر بعض اوقات ممنوع باتوں کی اجازت دے دی جاتی ہے، مثلاً سور اور مردار کھانا اسلام میں حرام ہے؛ لیکن اگر جان بچانے کے لیے اس کا کھانا ناگزیر ہی ہوجائے تو اس کی اجازت دی گئی ہے؛ چنانچہ قرآن کریم میں ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ.(۲)

چنانچہ جن اسباب کی بناء پر احکام میں تخفیف ہوتی ہے ان کو بالتفصیل ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

## (۱) ضرورت وحاجت

از روئے لغت ''ضرورت'' کا مادہ ''ضر'' ہے، یہ لفظ ''ض'' کے زیر کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے اور پیش کے ساتھ بھی، بعض نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے، اس کا مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے، ضریر کے معنی اپاہج کے ہیں ''ضراء'' کا لفظ

---

☆ آپ کا تعلق ریاست گجرات سے اور فراغت دارالعلوم لوناواڑہ سے ہے، المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد سے سنہ ۲۰۱۵ء میں فقہ میں اختصاص کیا، معہد میں آپ کے سندی مقالہ کا عنوان ''حرج کی وجہ سے احکام میں تخفیف'' ہے، اس اہم مقالہ کا ایک باب شامل اشاعت ہے۔

(۱) تاج العروس: ۶/ ۹۳ ط: دارالفکر للطباعۃ والنشر والتوزیع

(۲) سورہ بقرہ: ۱۷۳

قرآن میں ''سراء'' کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے، یہاں ضراء سے جانی ومالی نقصان مراد ہے۔(۱)

ضرورت کا اصطلاحی معنی خود ضرورت کے لغوی معنی سے ظاہر ہے؛ البتہ اس سلسلہ میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ فقہ اسلامی میں ضرورت وحاجت کی رعایت اور اس کے حدود وضوابط میں بنیادی روح یہی ہے کہ ضرورت وحاجت کا عنوان ایسا نہ ہو کہ اباحت کا دروازکھول دے کہ نصوص کی قائم کی ہوئی حدود ہی ٹوٹ کر رہ جائیں اور نہ انسان کی جائز واجب ضروریات اور حقائق وواقعات سے انکار کا ایسا راستہ اختیار کیا جائے جو کہ شریعت کے مزاج کے خلاف ہو اور جس کی وجہ سے لوگ ایسے حرج میں مبتلا ہوجائیں جن سے لوگوں کو بچانا شریعت کے مقاصد میں سے ہے، اس تمہید کے بعد اب ضرورت کی اصطلاحی تعریف کا سمجھنا آسان ہوجائے گا؛ چنانچہ اب ضرورت کی اصطلاحی تعریف ذکر کی جاتی ہے۔

## اصطلاحی تعریف

جدید وقدیم علماء اصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے اگر بہ نظر غائر اس کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں، کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے، اس سلسلہ میں علامہ سیوطیؒ کی تعریف قابل ذکر ہے:

"فالضرورة: بلوغه حدا إن لم يتناوله الممنوع هلك، أو قارب"(۲)

''ضرورت آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا ہے کہ اگر ممنوعہ چیز کو نہ کھائے تو ہلاک ہوجائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہوجائے۔''

الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ حمویؒ نے ابن ہمامؒ سے یہی تعریف نقل کی ہے۔

بعض حضرات کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع نظر آتا ہے اور ان کی نگاہ میں ضرورت صرف ایسے اضطرار ہی میں منحصر نہیں ہے جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو، بلکہ ایسی باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہوجائیں یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں؛ چنانچہ شیخ ابوزہرہؒ رقم فرماتے ہیں:

---

(۱) تاج العروس: ۳۴۸/۳

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۸۵/۱

فاالضروری بالنسبة للنفس هو محافظة على الحياة والمحافظة على الاطراف وكل مالا يمكن ان تقوم الحياة الا به، والضروری بالنسبة للمال هو مالا يمكن لا محافظة عليه الا به و كذلك بالنسبة للنسل.(۱)

''ضرورت جان کی نسبت سے زندگی اور اعضاء کی حفاظت اور ہر وہ چیز ہے جس کے بغیر زندگی کا بناء ممکن نہ ہو، مال کی نسبت سے ضروری وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر اس کا تحفظ ممکن نہ ہو، اسی طرح نسل کی نسبت سے ضروری احکام کا معاملہ ہے۔''

شیخ عبدالوہاب خلافؒ لکھتے ہیں:

فالأمر الضروری فهو ما تقوم عليه حياة الناس ولا بد منه لاستقامة مصالحهم وعمت فيهم الفوضى والمفاسد.(۲)

''ضروری وہ ہے جس پر حیات انسانی کا بقاء موقوف ہو اور لوگوں کی مصلحتوں کے برقرار رہنے کے لیے ضروری ہو، ورنہ تو ان میں مفاسد اور انارکی پیدا ہوجائے۔''

غالباً ان حضرات نے ابواسحاق شاطبی کی پیروی کی ہے؛ چنانچہ شاطبیؒ رقم فرماتے ہیں:

فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها فی قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفی الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين(۳)

''ضروری احکام سے مراد وہ احکام ہیں جو دین ودنیا کے مصالح کی بناء کے لیے ناگزیر ہوں، اس طور پر کہ اگر وہ مفقود ہوجائیں تو دنیا کی مصلحتیں صحیح طریقہ پر

(۱) اصول الفقہ لابی زہرۃ: ۳۴۸

(۲) اصول الفقہ: ۱۸۳، ط: اتحاد بکڈپو، دیوبند

(۳) الموافقات: ۲/۴

قائم نہ رہ سکیں، بلکہ فساد و بگاڑ اور زندگی سے محرومی کا باعث بن جائیں یا ان کے فقدان سے نجات اور آخرت کی نعمت سے محرومی اور کھلا ہوا نقصان اور خسران اٹھانے کا باعث ہو۔''

ضرورت کی اس تعریف اور ضرورت کی وہ تعریف جو پہلے گذر چکی ہے کے درمیان دو اساسی فرق ہے، ایک یہ کہ پہلے معنی کے لحاظ سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لیے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے، وہ بھی اس طور پر کہ نوبت اضطرار کے درجہ کو پہنچ جائے، اس طرح ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہو جاتا ہے۔

ضرورت کی جو تعریف شاطبیؒ وغیرہ نے کی ہے اس صورت میں ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہو جاتا ہے اور ان صورتوں کو بھی شامل ہوتا ہے جب کہ ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو ہو؛ لیکن شدید ضرر و مشقت درپیش ہو حقیقت یہ ہے کہ فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

اس دوسری تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال، ان مقاصد کا نفس حصول اور بقاء جن امور پر موقوف ہو وہ ضرورت ہیں، اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں، بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں، نیز اب ضرورت اضطرار کی طرح محض وقتی اور ہنگامی حکم یہ ہوگا بلکہ مستقل حکم ہوگا، فقہاء ضرورت کی تعبیر کن مواقع پر استعمال کرتے ہیں اس سلسلہ میں علامہ مرغینانی کی چند تصریحات ملاحظہ ہوں:

فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر إليه في المروى عن أبي حنيفة رحمه الله وعليه الاعتماد.(۱)

''کنویں میں تھوڑی سی ناپاکی گر جائے تو قابل عفو ہے کہ یہ ضرورت ہے، کثیر مقدار میں بید گر جائے تو ضرورت نہیں، کثیر مقدار وہ ہے جس کو دیکھنے والے کثیر محسوس کریں، امام ابوحنیفہؒ سے یہی مروی ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔''

---

(۱) ہدایہ:۱/۲۶

ویکرہ مسہ بالکم ھو الصحیح لأنہ تابع لہ بخلاف کتب الشریعۃ لأھلھا حیث یرخص فی مسھا بالکم لأن فیہ ضرورۃ.(۱)

''جنبی کے لیے قرآن مجید کا آستین سے چھونا مکروہ ہے؛ اس لیے کہ وہ اس کے تابع ہے، برخلاف کتب فقہ کے کہ جو لوگ اس سے استفادہ کرنے کے اہل ہیں ان کو آستین کے ذریعہ ان کتابوں کے چھونے کی اجازت ہوگی؛ اس لیے کہ اس میں ضرورت ہے۔''

ولا یجوز بیع بیضۃ عند أبی حنیفۃ رحمہ اللہ وعندھما یجوز لمکان الضرورۃ.(۲)

''اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ریشمی کپڑے کے انڈوں کا فروخت کرنا ناجائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے کہ یہ ضرورت ہے۔''

لہذا اس سلسلہ میں یہی دوسرا تصور زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ حفظ دین، حفظ نفس وغیرہ شریعت کے مقاصد پنجگانہ میں اور ضرورت حاجت، تحسین ان مقاصد کے مدارج سہ گانہ ہیں جو زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق ہیں، یہ قرآن مجید کی اصطلاح ''اضطرار'' کے ہم معنی نہیں بلکہ اس سے وسیع تر مفہوم کی حامل ہے؛ چنانچہ اس کے تعلق سے اسلامک فقہ اکیڈمی کا فیصلہ ملاحظہ ہو:

''بنیادی طور پر پانچ مصالح ہیں جن کا حصول احکام شرعیہ کا مقصود ہے، دین، حیات بشمول عزت وآبرو نسل، عقل اور مال کا تحفظ جو امور ان مصالح کے حصول کے لیے اس قدر ناگزیر ہو جائیں کہ ان کے فقدان کی وجہ سے ان مصالح کے فوت ہو جانے کا یقین یا ظن غالب ہو وہ ضرورت ہیں، ضرورت فقہاء کے یہاں ایک مستقل اصطلاح ہے جس میں ''اضطرار'' بھی داخل ہے، تاہم یہ اصطلاح یہ مقابلہ اضطرار کے عام اور وسیع مفہوم کی حامل ہے۔''(۳)

---

(۱) ہدایہ: ۱/ ۴۸

(۲) ہدایہ: ۳/ ۳۸

(۳) ضرورت وحاجت سے مراد اور احکام میں ان کا لحاظ: ۱۹، ط: ایفا پبلیکیشنز، دہلی

## حاجت

حاجت کا مادہ لغت میں ''ح''، ''و''، ''ج'' ہے، اس میں سلامتی کے معنی بھی ہیں اور حاجت مندی کے معنی بھی، اور یہی دوسرا معنی معروف بھی ہے، اور یہاں مقصود بھی، اصل میں تو حاجت کے معنی محتاج ہونے کے ہیں؛ مگر انسان جس شئی کا حاجت مند ہو وہ بھی ''حاجت'' کہلاتی ہے۔(۱)

حاجت کی تعریف کے سلسلہ میں علامہ شاطبیؒ بیان فرماتے ہیں:

وأما الحاجيات،فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل علتى المكلفين- على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة.وهى جارية فى العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات.(۲)

''حاجیات سے مراد یہ ہے کہ کشائش اکثر اوقات حرج کا باعث بننے والی تنگی اور مقصود سے محرومی کی تکلیف سے نجات کے لیے اس کی حاجت محسوس کی جائے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ حرج اور مشقت سے دوچار ہوجائیں؛ لیکن اس کی رعایت نہ کرنے سے پیدا ہونے والی خرابیاں اس درجہ کی نہ ہوں جو عام مصالح کے اندر ہوسکتی ہیں اور حاجیات عبادات، معاملات اور جنایات سب میں مؤثر ہوتی ہے۔''

علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں:

والحاجة: كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فى جهد ومشقة.(۳)

---

(۱) تاج العروس، ص:۲۴، ۲۵

(۲) الموافقات:۲/۵

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی:۱۷۶

''حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو؛
مگر تنگی ومشقت میں مبتلا ہوجائے۔''(۱)

## ضرورت وحاجت میں فرق

ضرورت اور حاجت کے درمیان بنیادی طور پر یہی فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات میں خلل پیدا ہونے سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے وہ ضرورت ہے اور جو ضرورت کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دئے گئے ہوں وہ حاجت ہے؛ لیکن اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت وحاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہوجاتا ہے اسی لیے علامہ رازیؒ رقم فرماتے ہیں:

أن كل واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون.(۲)

''ان محرمات میں سے ہر ایک میں بعض دفعہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس قسم میں ہے اور بعض دفعہ خیال ہوتا ہے کہ دوسری قسم میں، بلکہ وہ کمان کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے۔''

علامہ بدرالدین زرکشیؒ رقمطراز ہیں:

وقد يشتبه كون (المناسبة) واقعة في مرتبة الضرورة أو الحاجة لتقاربهما. وقد قال بعض الأكابر: إن مشروعية الإجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء وقال: إنها في مرتبة الضرورة. لأنه ليس كل الناس قادرا على المساكن بالملك ولا أكثرهم. والسكن ما يكن من الحر والبرد من مرتبة الضرورة.(۳)

---

(۱) علم اصول الفقہ: ۱۸۳

(۲) المحصول فی علم الاصول: ۵/۱۶۱، ط: مؤسسۃ الرسالۃ

(۳) البحر المحیط للزرکشی: ۷/۲۶۹، ط: دار الکتاب

''بعض اوقات یہ بات مشتبہ ہوجاتی ہے کہ یہ از قبیل ضرورت ہے یا حاجت؛ کیوں کہ یہ دونوں قریب ہی ہیں، بعض اکابر نے کہا کہ ''اجارہ'' کا جائز ہونا خلاف قیاس ہے تو بعض فضلاء نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ یہ بدرجۂ ضرورت ہے؛ اس لیے کہ ہر شخص مملوکہ مکان میں رہائش پر قادر نہیں ہے، بلکہ اکثر لوگ اس کی قدرت نہیں رکھتے اور مکان جو کہ سردی اور گرمی سے بچاتا ہے ضرورت میں سے ہے۔''

اسی لیے فقہاء کے یہاں حاجت کے درجہ کے احکام پر ضرورت کا اطلاق عام ہے اور گو ضرورت کو حاجت سے تعبیر کرنا کم ہے؛ لیکن یہ بھی شاذ و نادر کے درجہ میں نہیں۔

## ضرورت وحاجت کے معتبر ہونے کی حدود وشرائط

(۱) اهون البليتين کا انتخاب:

ضرورت کا بنیادی مقصد کسی مفسدہ کو دور کرنا اور مصلحت کو حاصل کرنا ہوتا ہے؛ اس لیے پہلی بنیادی شرط یہ ہے کہ احکام ضروریہ یا حاجیہ کے ذریعہ جس مفسدہ سے تحفظ حاصل کیا جا رہا ہو، خود ان احکام کے ارتکاب میں اس درجہ یا اس سے زیادہ بڑے مفسدہ کے ارتکاب کی نوبت نہ آتی ہو؛ چنانچہ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ کے قواعد مشہور و معروف ہیں جن میں سے چند کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) الضرر لا يزال بالضرر.(۱)

''ایک ضرر کے ذریعہ دوسرے ضرر کو دور نہیں کیا جائے گا۔''

(۲) يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام. (۲)

''ضرر عام کو دور کرنے کے لیے ضرر خاص کو برداشت کیا جاتا ہے۔''

(۳) إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما.(۳)

''جب دو مفاسد متعارض ہوں تو کمزور ضرر کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر سے بچا جائے گا۔''

---

(۱) اشباہ لابن نجیم: ۴۷، ط: دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۲) اشباہ لابن نجیم: ۴۷، ط: دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۳) اشباہ لابن نجیم: ۴۷، ط: دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۴) وقد تراعی المصلحة لغلبتها علی المفسدة.(۱)

''مصلحت کی رعایت اس وقت کی جائے گی جب کہ اس کا مفسدہ کم ہو۔''

ان تمام قواعد کا خلاصہ یہی ہے کہ دو میں سے اہون اور کمزور مفسدہ کو بڑے مفسدہ سے بچنے کے لیے گوارا کیا جاسکتا ہے، اسی لیے فقہاء شوافع نے ''الضرورات تبیح المحظورات'' کے قاعدے میں ''بشرط عدم نقصانها عنها'' کا اضافہ کیا ہے۔(۲)

اس کی توضیح یوں ہے کہ احکام کے مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل، حفظ مال شریعت کے احکام پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان مقاصد خمسہ میں ترتیب بھی یہی ہے، پھر ان مقاصد خمسہ کے متعلق احکام کے تین درجات ہیں: ضرورت، حاجت، تحسین، اب اصول یہ ہوگا کہ اگر ان مقاصد خمسہ میں سے ایک کی ضرورت اور دوسرے کی حاجت کا ٹکراؤ ہو جائے تو ضرورت اور حاجت اور تحسین میں ٹکراؤ ہو تو حاجت کو ترجیح دی جائے گی اور اگر مقاصد خمسہ میں سے دونوں کی ''ضرورت'' ہی میں تضاد وتعارض کی کیفیت پیدا ہو جائے تو دین کو نفس پر، نفس کو نسل پر، نسل کو عقل پر اور عقل کو مال پر ترجیح حاصل ہوگی، مثلاً جہاد فی سبیل اللہ حفظ دین کے لیے ضرورت ہے اور جہاد سے اجتناب حفظ نفس کے لیے ضرورت ہے تو یہاں حفظ نفس پر حفظ دین کو ترجیح حاصل ہوگی اور جہاد فرض ہوگا، بنظر غائر فقہاء کے اجتہادات وترجیحات اور جابجا ان کے اصولی مستدلات پر نظر کی جائے تو ان شاء اللہ اس کی تصدیق ہو جائے گی، مثلاً کشف الاسرار میں ہے:

وكذلك فی استهلاك أموال الناس يرخص فيه بالإكراه التام؛ لأن حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام أن يجعل وقاية لها.(۳)

''اس طرح حالت اکراہ میں لوگوں کے مال ہلاک ہونے کی رخصت حاصل ہوتی ہے؛ کیوں کہ جان کی اہمیت مال سے بڑھ کر ہے، لہٰذا مناسب ہوا کہ اس کو حفظ جان کے لیے ڈھال بنالیا جائے۔''

---

(۱) اشباہ لابن نجیم: ۴۷، ط: دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۳

(۳) کشف الاسرار: ۳۹۹/۴

نیز علامہ آمدیؒ رقم فرماتے ہیں:

لأن ارتکاب أدنی الضررین یصیر واجبا نظرا إلی دفع أعلاهما.(۱)

''بڑے ضرر سے بچنے کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمتر ضرر۔۔۔

**(۲) دوسرے کے حق میں مفسدہ نہ بن جائے:**

''ضرورت'' کے ذریعہ اگر کسی کے شخصی مفسدہ کو دور کیا جائے تو یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دوسرے شخص کے لیے اس درجہ کے یا اس سے فزوں تر مفسدہ کا ذریعہ نہ بن جائے ''الضرر لا یزال بالضرر'' کا منشا یہی ہے، نیز امام عبدالعزیز بخاری کے بیان سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

''محرمات کی مذکورہ تقسیم کا بیان یہ ہے کہ پہلی قسم زنا، قتل اور زخمی کرنا ہے کہ یہ اکراہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور نہ تو اس میں کوئی رخصت ہے، اس لیے کہ رخصت ہلاکت کے خوف سے ہے اور اس میں مجبور اور جس کے ساتھ ظلم کیا جارہا ہے دونوں برابر ہیں، پس اس تعارض کی وجہ سے اکراہ کا حکم ساقط ہوجائے گا۔''(۲)

نیز اسی لیے فقہاء نے مضطر کو اس بات کی اجازت نہیں دی ہے کہ وہ دوسرے مضطر شخص کا کھانا کھائے۔(۳)

**(۳) مباح متبادل موجود نہ ہو:**

اگر ضرورت وحاجت کی بناء پر منصوص حکم میں تخصیص کی جارہی ہے تو ضروری ہے کہ اس کا کوئی بدل موجود نہ ہو، یہ دراصل ضرورت کی شرط نہیں بلکہ اس کی حقیقت میں داخل ہے، اگر کسی ممنوع کا متبادل موجود ہو تو وہ ''ضرورت'' کا درجہ حاصل ہی نہیں کرسکتا، فقہاء کے یہاں کثرت سے اس کی نظیریں اور مثالیں موجود ہیں، مثلاً ''نبیذ تمر'' سے وضو کی اجازت فقہاء اس وقت دیتے ہیں جب کہ ماءِ مطلق موجود نہ ہو۔(۴) اور ریشم کے کیڑے کی امام صاحب کے نزدیک باوجود خارش وقتال کے اس لیے اجازت نہیں کہ اس کام کے لیے ایسے

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام: ۱/ ۱۳۵

(۲) کشف الاسرار: ۴/ ۳۹۹

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۷

(۴) قاضی خان علی ھامش الھندیہ: ۱/ ۱۷

کپڑے کا بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جس کا بانا ریشمی اور تانا غیر ریشمی ہو۔(۱) از راہ علاج شراب کا استعمال کیا جاسکتا ہے مگر اس وقت جب کہ اس سے کوئی چارہ نہ رہ جائے۔(۲) عبادات ومعاملات میں اس طرح کے احکام بھی موجود ہیں اور فقہاء کے اجتہادات میں ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی۔

(۴) بہ قدر ضرورت رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے:

یہ بھی ضروری ہے کہ جو محرمات وممنوعات شخصی ضرورت اور حاجت کے وقت جائز قرار دی جاتی ہیں ان کا محض ضرورت کے بقدر ہی استعمال کیا جائے، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں یہ قواعد ملتے ہیں:

ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها.(۳)

''جو چیزیں از راہ ضرورت جائز قرار دی گئی ہوں وہ بقدر ضرورت ہی جائز رہتی ہیں۔''

ما جاز لعذر بطل بزواله.(۴)

''جو چیزیں کسی عذر کی بناء پر جائز قرار دی گئی ہیں وہ عذر کے ختم ہوتے ہی باطل ہوجائیں گی۔''

إذا زال المانع عاد الممنوع.(۵)

''جیسے ہی مانع زائل ہوجائے تو ممنوع بھی دوبارہ عود کر آئے گا۔''

یہ قواعد دراصل قرآن کی آیت اضطرار ہی سے ماخوذ ہیں اور مفسرین کے یہاں اس کی صراحت ووضاحت موجود ہے، فقہاء کے یہاں ضرورت وحاجت کے تحت دئے گئے احکام میں سے اکثر اس تصور کے آئینہ دار ہیں، مثلاً شہید کا خون اس کے حق میں پاک ہے دوسروں کے حق میں ناپاک نیز طبیب کو حصۂ ستر بہ قدر حاجت ہی دیکھنے کی اجازت ہے وغیرہ وغیرہ۔

(۵) کسی نص کا بالکل ہی اہمال نہ ہوتا ہو:

ضرورت اور حاجت کی بناء پر کسی نص کا ''اہمال'' اور اس کو بالکل ہی بے اثر کر دینا درست نہیں ہے؛

---

(۱) الفتاوی الھندیۃ: ۵/ ۳۳

(۲) الفتاوی الھندیۃ: ۵/ ۳۵۵

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۸۴، ط: دار الکتب العلمیۃ

(۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۷۴

(۵) شرح القواعد الفقھیۃ: ۱/ ۱۹۱، ط: دار القلم دمشق

چنانچہ ابن نجیم رقمطراز ہیں:

المشقة والحرج إنما يعتبران فى موضع لا نص فيه واما مع النص بخلافه فلا.

''مشقت اورحرج ایسی جگہوں میں معتبر ہیں جہاں نص موجود نہ ہواور اگر اس کے برخلاف نص ہوتو معتبرنہیں ہے۔''

چندسطروں کے بعد پھر لکھتے ہیں:

ولا اعتبار عنده بالبلوى فى موضع النص.(۱)

''امام صاحب کے نزدیک موضع نص میں عموم بلویٰ کا اعتبار ہی نہیں۔''

(۲) ضرورت بالفعل پائی جائے:

ضرورت کے معتبر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ فی الحال موجود ہو،محض امکان کے درجہ میں نہ ہو، اسی طرح اضطرار کے درجہ کی ضرورت کی بناء پر جن محرمات کی اجازت دی جاتی ہے ان کے لیے ضروری ہے کہ بالفعل اضطرار کی صورت موجود ہومحض موقع نہ ہو؛ چنانچہ علامہ زحیلیؒ رقم فرماتے ہیں:

أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة فى المستقبل، أى أن يحصل فى الواقع خوف الهلاك على النفس أو المال بغلبة الظن بحسب التجارب، أو التحقق من خطر التلف، لو لم يأكل.(۲)

''ضرورت کے متحقق ہونے کے لیے چند شرائط ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ ضرورت فی الحال موجود ہو،محض امکان کے دجہ میں نہ ہویعنی فی الحال جان کی ہلاکت کا خوف ہو یا تاجرانہ تجربہ کے مطابق مال کے ضائع ہونے کا غالب گمان ہو یا یہ کہ اگر نہ کھائے تو ہلاکت کا یقین ہو۔''

## حاجت کا مقام اوراس کا اعتبار

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یانہیں؟

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم:۷۲

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ:۴/ ۲۶۳،ط:دارالفکر دمشق

اس سلسلہ میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ حاجت سے محرمات مباح نہیں ہوتیں، صرف عبادات میں تخصیص ہوسکتی ہے؛ چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے بعض اہل علم کا قول نقل کیا ہے:

والحاجة: كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة. وهذا لا يبيح الحرام، ويبيح الفطر في الصوم.(۱)

''حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا شخص ہے کہ اگر وہ کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہیں ہوگا؛ البتہ شدید تکلیف ومشقت میں مبتلا ہوجائے گا، یہ درجہ کسی حرام کو مباح تو نہیں کرتا؛ البتہ روزہ دار کے لیے اس کی وجہ سے روزہ توڑ دینا جائز ہوجاتا ہے۔''

لیکن اس سلسلہ میں مشہور قاعدہ یہی ہے کہ:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة.(۲)

''حاجت عام ہو یا خاص ضرورت ہی کے درجہ میں شمار کی جاتی ہے۔''

ضمان درک، دخول حمام کی اجرت، اور سودی قرض کا حصول وغیرہ اسی زمرہ میں داخل ہیں، بعض شوافع نے اسی قاعدے کے تحت فرائض وواجبات کی تعلیم کے لیے غیر محرم کے سامنے ہونے کی اجازت دی ہے۔(۳)

حاجت کی تین قسمیں کی جاسکتی ہیں: شخصی حاجت، خصوصی حاجت، عمومی حاجت

شخصی حاجت سے مراد افراد کی حاجت ہے؛ چوں کہ حاجت کا تعلق مشقت اور حرج سے ہے اور حرج ایک اضافی چیز ہے جو مختلف افراد کے درمیان متفاوت معیار کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور اس میں تحدید خاصا دشوار ہے، اسی لیے بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انفرادی حاجت معتبر نہیں، سیوطی کا اشارہ اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ:

والحاجة إذا عمت كانت كالضرورة.(۴)

لیکن یہ کہنا کہ انفرای حاجت مطلق طور پر احکام میں مؤثر نہیں ہوتی ہے فقہی جزئیات کی روشنی میں

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۸۵

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۸۷

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۸۹

(۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۸۹

اس کی تصدیق مشکل ہے، علماء نے اپنے جائز حق کی وصولی کے لیے رشوت دینے کی اجازت دی ہے؛ چنانچہ بذل المجہود میں ہے:

فاما إذا اعطی لیتوصل به إلی حق....فإنه غیر داخل فی الوعید.(۱)

''بہرحال جب آدمی اپنے جائز حق کی وصول یابی کے لیے رشوت دے تو وہ وعید میں داخل نہیں ہے۔''

اسی طرح فقہاء نے حاجت کی بناء پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے کسی مفسدہ سے بچنے کے لیے جھوٹ بولنے کی اجازت دی ہے یہ سارے احکام انفرادی حاجت ہی پر مبنی ہیں۔

دوسری قسم خصوصی حاجت کی ہے، خصوصی حاجت سے مراد کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے، تیسری قسم حاجت عامہ کی ہے، یعنی ایسی حاجتیں جن میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ مشترک ہوں، اوپر ابن نجیم اور سیوطی کی صراحت گذر چکی ہے کہ حاجت عام ہو یا خاص ہر دوصورت میں معتبر ہے، یہی اکثر علماء کی رائے ہے، گوکہ بعض فقہاء کے نزدیک حاجت خاصہ کا اعتبار نہیں؛ چنانچہ علامہ شاطبیؒ نے عربی سے نقل کیا ہے:

إذا کان الحرج فی نازلة عامة فی الناس فإنه یسقط وإذا کان خاصاً لم یعتبر عندنا.(۲)

''جب حرج کسی ایسے مسئلہ میں واقع ہوجس میں عام طور پر لوگ مبتلا ہوں تو وہ ساقط ہوجاتا ہے، اور اگر خاص ہوتو ہمارے نزدیک ایسا حرج معتبر نہیں ہے۔''

البتہ اس سلسلہ میں مناسب بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ حاجت انفرادی بھی حاجت خاصہ میں داخل ہے؛ کیوں کہ فقہاء نے حاجت خاصہ میں ایک طبقہ کی شرکت کو ضرورت قرار نہیں دیا، اور متعدد فقہی جزئیات موجود ہیں جن میں انفرادی اور شخصی حاجت کو تسلیم کیا گیا ہے۔

## اجتماعی حاجات کی اہمیت

یہاں اس بات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ فقہاء کے یہاں شخصی ضرورت وحاجت کی بناء پر جو رخصتیں

---

(۱) بذل المجہود: ۴؍۳۰۷، ط: مکتبہ رشیدیہ سہارنپور

(۲) الموافقات: ۲؍۲۷۳

دی جاتی ہیں وہاں ضرورت میں قریب بہ اضطرار کا درجہ اور حاجت میں بھی مشقت شدیداورضررشدید سے تحفظ مقصود ہوتا ہے؛لیکن حاجت عامہ یاایک قابل لحاظ طبقہ کوسامنے رکھ کر جورخصت دی جاتی ہے وہ نسبتاً کم درجہ کی مشقت سے بھی حاصل ہوتی ہے، اس لیے ''شخصی ضرورت وحاجت'' کے تحت دیئے گئے حکم کی حیثیت استثنائی اور عارضی ہوتی ہے اوراجتماعی حاجت وضرورت کے تحت دیئے گئے احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔

انہیں تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شریعت میں اجتماعی مشقتوں اور مشکلات کا لحاظ بہ مقابلہ انفرادی مشقت کے زیادہ کیا گیا ہے خود نصوص میں بیع سلم اجارہ اوراس طرح کے دوسرے معاملات کی اجازت کوفقہاء نے ''حاجات'' میں شمار کیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ احکام مشقت شدیدہ پر مبنی نہیں ہیں، لہذا جومحرمات لغیرہ ہیں یا جن ممنوعات کی بنیاد قیاس پر ہے نہ کہ نص پر ان ''اجتماعی حاجت'' کی بناء پر ایسے مواقع پر بھی رخصت حاصل ہوتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت وتنگی انفرادی اورشخصی حیثیت میں معتبر نہیں ہے۔

• • •

# پھلوں کی تجارت

مولانا تاثیر نبی سالک☆

## قرآن وحدیث میں پھلوں کا ذکر

اللہ رب العزت نے قرآن کریم کو جہاں کتاب ہدایت بنایا وہیں اسے بے مثال بنا کر ایک ایسا معجزہ بنایا جو تا قیامت زندہ و جاوداں رہے گا، اس میں جہاں ترغیب اعمال کا تذکرہ ہے وہیں ترھیب اعمال کا بھی تذکرہ ہے، اگر جنت کا تذکرہ ہے تو جہنم کا بھی ہے، اگر مومنوں کے جزاء خیر کو بیان کیا ہے تو کافروں اور منافقوں کے برے انجام کو بھی بیان کیا ہے، اگر پچھلی قوموں کے واقعات کو بیان کرتے ہوئے:

فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ.(١)

کہ ان قوموں پر نہ آسمان رویا اور نہ زمین، اور انہیں پھر مہلت بھی نہیں دی گئی۔

تو وہیں پر ایمان والوں کے مستقبل کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ.(٢)

کہ ہمیشہ تم ہی سربلند رہو گے اگر تم مومن بنو گے۔

اسی طرح قرآن کریم نے نعمتوں کو بھی ذکر کیا ہے، اور بے شمار نعمتیں مذکور ہیں، انہی نعمتوں میں سے ایک عظیم نعمت پھل بھی ہے، اور قرآن کریم میں متعدد پھلوں کا تذکرہ متعدد بار آیا ہے، جو یہاں بیان کئے جائیں گے۔

---

☆ مولانا تاثیر نبی سالک مدرسہ شمس العلوم کشمیر کے فضلاء میں ہیں، المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد سے آپ نے سنہ ٢٠١٧ء میں فقہ اسلامی میں اختصاص کیا، معہد کے دوسرے سال انہوں نے ''پھلوں کی تجارت کے شرعی احکام'' پر ایک تفصیلی مقالہ لکھا، اسی مقالہ کا ایک باب بحث ونظر کے زیر نظر شمارہ میں شامل اشاعت ہے۔

(١) دخان:٢٩

(٢) آل عمران:٣٩

## التین: انجیر (Fig) اور الزیتون: زیتون

وَالتِّینِ وَالزَّیْتُونِ(۱)

قسم ہے تین (انجیر) کی اور زیتون کی۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کے درمیان اختلاف ہوا ہے، حسن بصری، عکرمہ، عطاء بن ابی رباح، جابر بن زید، مجاہد اور ابراہیم نخعی رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ انجیر سے مراد یہی انجیر ہے جسے لوگ کھاتے ہیں، اور زیتون سے بھی یہی زیتون مراد ہے جس سے تیل نکالا جاتا ہے، ابن ابی حاتم اور حاکم نے ایک قول حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی اسکی تائید میں نقل کیا ہے، اور جن مفسرین نے اس تفسیر کو قبول کیا ہے انہوں نے انجیر اور زیتون کے خواص اور فوائد بیان کر کے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اللہ تعالی نے انہی خوبیوں کی وجہ سے ان دونوں پھلوں کی قسم کھائی ہے، اس میں شک نہیں کہ ایک عام عربی داں 'تین' اور 'زیتون' کے الفاظ سن کر وہی معنی مراد لے گا جو عربی زبان میں معروف ہیں، لیکن دو وجوہ ایسے ہیں جو یہ معنی لینے سے مانع ہیں، ایک یہ کہ آگے طور سینا اور شہر مکہ کی قسم کھائی گئی ہے، اور دو پھلوں کے ساتھ دو مقامات کی قسم کھانے میں کوئی مناسبت نظر نہیں آتی، دوسرے ان چاروں چیزوں کی قسم کھا کر آگے جو مضمون بیان کیا گیا ہے، اس پر طور سینا اور شہر مکہ تو دلالت کرتے ہیں، لیکن یہ دو پھل اُس پر دلالت نہیں کرتے، اللہ تعالی نے قرآن مجید میں جہاں بھی کسی چیز کی قسم کھائی، اسکی عظمت یا اسکے منافع کی بنا پر نہیں کھائی، بلکہ ہر قسم اس مضمون پر دلالت کرتی ہے جو قسم کھانے کے بعد بیان کیا گیا ہے، اس لیے ان دونوں پھلوں کے خواص کی وجہ قسم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

بعض مفسرین نے 'تین' اور 'زیتون' سے مراد بعض مقامات لیے ہیں، کعب اَحبار، قتادہ اور ابن زید کہتے ہیں کہ تین سے مراد دمشق ہے اور زیتون سے مراد بیت المقدس ہے، ابن عباسؓ کا ایک قول ابن جریر، ابن ابی حاتم اور ابن مَردُویہ نے یہ نقل کیا ہے کہ تین سے مراد حضرت نوح علیہ السلام کی وہ مسجد ہے جو انہوں نے جودی پہاڑ پر بنائی تھی اور زیتون سے مراد بیت المقدس ہے؛ لیکن 'والتین و الزیتون' کے الفاظ سن کر یہ معنی ایک عام عرب کے ذہن میں نہیں آسکتے تھے اور نہ یہ بات قرآن کے مخاطب اہل عرب میں معروف تھی کہ 'تین' اور 'زیتون' ان مقامات کے نام ہیں یا ان سے یہ مقامات مراد ہیں۔(۲)

---

(۱) سورۂ تین:۱

(۲) تفہیم القرآن از سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: ۶/ ۳۸۶، حاشیہ نمبر:۱

البتہ یہ طریقہ اہل عرب میں رائج تھا کہ پھل کسی علاقہ میں کثرت سے پیدا ہوتا ہو اس علاقے کو وہ بسا اوقات اس پھل کے نام سے موسوم کر دیتے تھے، اس محاورے کے لحاظ سے 'تین' اور 'زیتون' کے الفاظ کا مطلب مَنَابَتِ تین اور زیتون یعنی اِن پھلوں کی پیداوار کا علاقہ ہوسکتا ہے، اور وہ شام وفلسطین کا علاقہ ہے، کیونکہ اس زمانے کے اہل عرب میں یہی علاقہ انجیر وزیتون کی پیداوار کے لیے مشہور تھا، ابن تیمیہ، ابن القیم، زمخشری اور آلوسی رحمہم اللہ نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے، اور ابن جریر نے بھی اگرچہ پہلے قول کو ترجیح ہے، مگر اس کے ساتھ یہ بات بھی تسلیم کی ہے کہ 'تین' 'زیتون' سے مراد ان پھلوں کی پیداوار کا علاقہ بھی ہوسکتا ہے، حافظ ابن کثیر نے بھی اس تفسیر کو قابلِ لحاظ سمجھا ہے۔(۱)

اسی جیسی تفسیر ابن عربی نے احکام القرآن میں ذکر کی ہے:

یہ(والتین والزیتون) حقیقت ہے یعنی 'تین' اور 'زیتون' سے مراد پھل ہیں، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد دمشق، اسکی پہاڑی یا اسکی مسجد ہے، اور قاعدہ ہے کہ حقیقی معنی سے مجازی معنی کو صرف کسی دلیل کی بنا پر مراد لیا جاتا ہے، اور اللہ رب العزت نے اسکی قسم کھائی تا کہ ایک بڑی نعمت کا اظہار کریں، اس لئے کہ یہ دیکھنے میں خوبصورت ہوتا ہے، اسکی خوشبو پھیلی ہوتی ہے، توڑنے میں آسان ہوتا ہے اور ایک ٹکڑے کے برابر ہوتا ہے۔

اللہ تعالی کا احسان جتلانا اور اس میں نعمت کی تعظیم کو بیان کرنا اس لیے ہے کہ یہ ایسی روزی ہے جس کو ذخیرہ کیا جاسکتا ہے، اس لیے ہم اسکی زکاۃ کے واجب ہونے کے قائل ہیں۔ اور علماء میں سے بہت سارے علماء اس کی زکاۃ کے منکر ہیں اور اسکی وجہ والیوں (حکمرانوں) کے ظلم سے بچنا ہے، اس لئے کہ وہ اموالِ زکائیہ کو لیتے ہیں، پس وہ اسے ٹیکس سمجھ کر لیتے ہیں، جیسا کہ حضور اکرم ﷺ نے اسکے بارے میں ڈرایا، تو علماء نے اس بات کو ناپسند کیا ہے کہ ان کے لئے کوئی راستہ بنایا جائے جس سے وہ زبردستی مال حاصل کریں؛ لیکن آدمی کے مناسب ہے کہ وہ اپنے رب کی نعمت سے بری ہوجائے اسکا حق ادا کر کے، امام شافعی رحمہ اللہ اسی وجہ سے اسکی زکاۃ کے قائل نہیں ہے اور صحیح یہ ہے کہ ان دونوں میں زکوۃ واجب ہے۔(۲)

اسی جیسی تفسیر علامہ صابونی نے بھی مختصر تفسیر ابن کثیر میں کی ہے۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے مسائل کو بیان نہیں کیا بلکہ صرف مفسرین کے اقوال کو بیان کیا ہے۔

---

(۱) تفہیم القرآن: ۶/ ۳۸۶، حاشیہ نمبر: ۱

(۲) احکام القرآن لابن عربی: ۴/ ۴۱۴-۴۱۵

## احادیث میں انجیر

عن أبي ذر رضی الله عنه قال: أُهدِيَ إلى النّبيّ صلَّى اللّٰهُ عليه وسلَّم طَبقٌ من تينٍ، فقال: كلوا، وأكلَ منهُ، وقال: لو قلتُ: إنَّ فاكِهةً نزلَتْ من الجنَّةِ قلتُ هذه؛ لأنّ فاكهَةَ الجنَّةِ بلا عَجَمٍ، فكُلوا منها؛ فإنها تَقطَعُ البواسيرَ، وتنفَعُ من النَّقرَسِ.(۱)

اس رویت میں مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے انجیر پیش کئے گئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کھایا اور اپنے اصحابؓ سے فرمایا کہ کھاؤ، پس اگر میں کہوں کہ جنت سے کوئی پھل نازل ہوا ہے تو وہ تین (انجیر) ہے، اسکو کھاؤ اس لئے کہ یہ بواسیر کو ختم کرتا ہے اور پیروں کے جوڑوں میں نفع دیتا ہے۔

## احادیث میں زیتون

عن أبي هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلَّى اللّٰهُ عليه وسلَّم: كُلوا الزَّيتَ وادَّهِنوا بهِ، فإنَّ فيهِ شفاءً مِن سبعينَ داءً، منها الجُذامُ.(۲)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: زیتون کھاؤ اور اسکا تیل استعمال کرو، اس لئے کہ اس میں ستّر بیماریوں سے شفا ہے اور انہی میں سے ایک کوڑھ بھی ہے۔

اسی طرح کی دوسری متعدد روایتیں بھی ہیں، ان میں سے ایک میں یہاں نقل کرتا ہوا چلوں:

قال النبی صلَّى اللّٰهُ عليه وسلَّم: كُلُوا الزَّيْتَ وَادَّهِنُوا بِهِ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ.(۳)

کہ زیتون کھاؤ اور اسکا تیل استعمال کرو، اس لئے کہ وہ بابرکت درخت سے بنتا ہے۔

---

(۱) الطب النبوی لابی نعیم الاصفهانی، رقم الحدیث: ۱۳٦

(۲) الطب النبوی لابی نعیم الاصفهانی، رقم الحدیث: ٦۸۴

(۳) مسند احمد ۲۵/ ۴۴۹، شمائل ترمذی، ص: ۱۰

## انجیر کے خواص

انجیر کو بھی جنت کا پھل کہا جاتا ہے، یہ جسم کو فربہ اور چہرے کو سرخ وسفید رنگت عطا کرتا ہے، عام پھلوں میں یہ سب سے نازک پھل ہے اور پکنے کے بعد خود بخود ہی گر جاتا ہے، اور دوسرے دن تک محفوظ کرنا بھی ممکن نہیں ہوتا ہے، فریج میں رکھنے سے یہ شام تک پھٹ جاتا ہے، اس کے استعمال کی بہترین شکل اسے خشک کرنا ہے۔

انجیر کے اندر پروٹین، معدنی اجزاء، شکر، کیلشیم، فاسفورس پائے جاتے ہیں، دونوں انجیر یعنی خشک اور تر میں وٹامن اے اور سی کافی مقدار میں ہوتے ہیں، وٹامن بی اور ڈی قلیل مقدار میں ہوتے ہیں، ان اجزاء کے پیش نظر انجیر ایک مفید غذائی دوا کی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے عام کمزوری اور بخار میں اسکا استعمال اچھے نتائج کا حامل ہوگا۔

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے تفسیرِ عزیزی میں لکھا ہے کہ انجیر میں کچھ ظاہری خصوصیات ہیں اور کچھ باطنی، ظاہری خصوصیات بیان کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ یہ پھل لطیف ہے، زود ہضم، ہاضم، معدے اور آنتوں کو نرم رکھتا ہے، سڑے ہوئے یا بدبودار مادّے کو بدن کے اندر سے پسینے کے ذریعہ نکال دیتا ہے، اس کی خاصیت گرم ہے؛ لیکن اس کے باوجود بخار کے لیے مفید ہے، بلغم کو پتلا کرتا ہے، یہ پھل گردے اور مثانے کو پتھریلے ذرّات سے محفوظ رکھتا ہے، بدن کو موٹا کرتا ہے، اور مسام کھول دیتا ہے، یہ تلی کے ورم کے لیے بھی مفید ہے۔

انجیر کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ سارا کا سارا پھل غذا اور دوا ہے، اس میں کوئی فاضل اور بیکار جز مثلاً گٹھلی، بیج، اور پھینکا جانے والا چھلکا نہیں ہوتا، لہٰذا یہ اس اعتبار سے جنت کے پھلوں کے مشابہ ہے؛ کیونکہ جنت کے پھلوں میں بھی کوئی فاضل جُز نہیں ہوگا۔

## زیتون کے خواص

مفسرین کی تحقیقات کے مطابق زیتون کا درخت تاریخ کا قدیم ترین پودا ہے، طوفانِ نوح کے اختتام پر پانی اترنے کے بعد زمین پر سب سے پہلی جو چیز نمایاں ہوئی وہ زیتون کا درخت تھا۔ اس پسِ منظر کی بدولت زیتون کا درخت سیاست میں امن وسلامتی کا نشان بن گیا۔

زیتون کا پھل غذائیت سے بھر پور ہے،مگر ذائقہ کی وجہ سے پھل کی حیثیت سے زیادہ مقبول نہیں ہے،قرآن کریم نے زیتون اور اسکے تیل کا متعدد بار ذکر کر کے اُسے شہرتِ دوام عطا کردی ،سورۂ انعام ،سورۂ نحل ،سورۂ تین وغیرہ ان سورتوں میں اللہ تعالی نے زیتون کے درخت کو ایک مبارک یعنی برکت والا درخت قرار دیا اوراس کے پھل کو اہمیت عطا فرمائی۔

زیتون ایک درخت ہے جس کا پھل زیتونہ کہلاتا ہے،اس پھل سے جو تیل حاصل کیا جاتا ہے اسے روغنِ زیتون کہا جاتا ہے،زیتون اور روغنِ زیتون کے بے شمار خواص وفوائد ہیں،زیتون اور روغن کے بارے میں کئی احادیث میں بھی ذکر ہے،ایک حدیث میں بیان ہوا ہے کہ اس میں ستّر بیماریوں سے شفا ہے۔

روغنِ زیتون سب سے زیادہ پیٹ کے امراض کے لیے مفید ہے، یہ بدن کو گرم کرتا ہے، پتھری کو توڑتا ہے،اور قبض کشا بھی ہے،معدے کے افعال کو درست کر کے بھوک کو بڑھاتا ہے،اور آنتوں میں پڑے سدے بھی کھول دیتا ہے،زیتون کا تیل اگر تھوڑی مقدار میں دودھ کے ساتھ ملا کر پئیں تو اس سے بتدریج ’السر‘ سے مکمل طور پر نجات مل جاتی ہے اور معدے کی تیزابیت بھی ختم ہو جاتی ہے۔اس کے علاوہ بھی روغنِ زیتون کے بے شمار فوائد ہیں۔

## الرُمّان: انار(Pomegranate)

فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ(۱)

ان دونوں (باغوں) میں میوے ہونگے اور کھجور اور انار۔

یعنی ان (جنت کے) دونوں باغوں میں بہت سارے پھل ہونگے ،اور طرح طرح کے ہونگے اور انہی پھلوں میں انار اور کھجور بھی ہونگے ،ان کو الگ سے ذکر کرنے کی وجہ ان کی فضیلت ،ان کے فوائد،ان کے خواص،ان کی نافعت اور ان کی اچھائی (خوبی) ہے،اس لئے کہ یہ دونوں باقی تمام پھلوں سے بہتر ہیں؛ کیونکہ یہ غذا بھی ہیں اور دوا بھی ،اور اکثر موسموں میں پائے بھی جاتے ہیں۔

## احادیث میں انار

عنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(۱) رحمٰن:۶۸

يَقُولُ: ( مَا مِنْ رُمَّانَةٍ مِنْ رُمَّانِكُمْ هٰذَا إِلا وَهِيَ تُلْقَحُ بِحَبَّةٍ مِنْ رُمَّانِ الْجَنَّةِ ).(۱)

حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: تمہارے (دنیوی) اناروں میں سے کوئی ایسا انار نہیں ہوتا مگر اس میں ایک دانہ جنت کے انار کا ہوتا ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت علیؓ سے ایک عمل منقول ہے کہ وہ زمین سے انار کا دانہ اٹھا کر کھا رہے تھے۔ (جبکہ وہ گر گئے تھے)۔

عن مالك بن مغول قال: سمعت إمراة تقول: رأيتُ علياً التقط حبات أو حبة من رمان من الأرض فأكلها.(۲)

انار کے متعلق ایک اہم روایت جس کو ابونعیم الاصفہانی نے نقل کیا ہے:

عن أنس بن مالك أنه سأل رسول الله عن الرمان فقال: (يا أنس ما من رمانة إلا وفيها حبة من حبة رمان الجنة) فسأله الثانية فقال: يا أنس ما لقحت رمانة إلا بقطرة من ماء الجنة فسأله الثالثة فقال: نعم يا ابن مالك ما أكل رجل رمانة إلا ارتد قلبه إليه وهرب الشيطان منه أربعين ليلة، ولولا استحياؤه من رسول الله لسأله الرابعة وزاده.(۳)

حضرت انس رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم ﷺ سے انار کے بارے میں سوال کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کوئی بھی انار ایسا نہیں ہے کہ جس میں جنت کا ایک دانہ نہ ہو۔ پھر دوسری بار پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: انار کو جنت کے پانی سے پھلدار یا پھل آور کیا جاتا ہے۔ پھر تیسری بار پوچھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں ابن مالک! جو شخص انار کھاتا ہے اس کا دل اس کی طرف لوٹ آتا ہے

(۱) الطب النبوی لابی نعیم الاصفہانی، رقم الحدیث: ۳۶۴

(۲) جمع الجوامع المعروف بہ الجامع الکبیر: ۱۸/۱۵۷، رقم الحدیث: ۱۷۸۹

(۳) الطب النبوی لابی نعیم الاصفہانی، رقم الحدیث: ۲۲

(بحال ہوتا ہے) اور شیطان اس سے چالیس راتوں تک بھاگ جاتا ہے۔اور حضرت انسؓ کو حضور اکرم ﷺ سے حیا نہ آتی تو چوتھی بار بھی پوچھتے اور آپ ﷺ اور زیادہ بیان کرتے۔

## انار کے خواص

انار کو جنت کا پھل کہا جاتا ہے، اس کو سپر فوڈ (super food) بھی کہا جاتا ہے۔غذائی ماہرین جن پھلوں کو سپر فوڈ کے طور پر منتخب کرتے ہیں وہ اینٹی اکسیڈنٹ، فائبر، وٹامنز، معدنیات اور دیگر غذائیت سے بھرپور ہوتے ہیں، ان میں ہماری صحت کا راز ہوتا ہے، یوں تو کھانا انسان پیٹ بھرنے کے لیے کھاتا ہے، لیکن ہم میں سے بہت سے لوگ اس بات سے ناواقف ہیں کہ ہماری کھانے پینے کی چیزوں میں ہماری صحت کا راز پوشیدہ ہے، خوش قسمتی سے قدرتی حکمت عملی ایک ایسا راستہ ہے جو خطرناک بیماریوں جیسے سرطان، ذیابیطس، جان لیوا دل کا دورہ اور اسٹروک سے بچنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔

انار پر کی جانے والی تحقیق سے ظاہر ہوا ہے کہ انار میں تمام پھلوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ صحت کے فوائد موجود ہیں، انار کھانے سے کھل کر بھوک لگتی ہے، اس میں موجود نمک کا تیزاب معدے کو طاقت دیتا ہے اور غذا کو ہضم کرنے میں مدد دیتا ہے، اس سے وزن میں بھی کمی ہوتی ہے، قوت مدافعت میں بھی اضافہ ہوتا ہے، مہاسوں اور بال گرنے میں کمی ہوتی ہے، انار میں سبز چائے سے زیادہ اینٹی آکسیڈنٹس موجود ہوتے ہیں۔اگر اس کے استعمال کو معمول بنا لیا جائے تو یہ چھاتی، بڑی آنت اور مثانے کے کینسر کو بڑھنے سے روکتا ہے۔اسی لیے آنکولوجی (Oncology) یعنی رسولیوں کے ماہرین اپنے مریضوں کو کوٹا ہوا انار باقاعدگی سے کھانے کا مشورہ دیتے ہیں، اس کے علاوہ انار میں آئرن، پوٹاشیم اور مینگنیز کی بڑی مقدار موجود ہوتی ہے، جس کی وجہ سے یہ انسانی صحت پر بہت اچھے اثرات مرتب کرتے ہیں۔

## النخل-التمر: کھجور (dates)

فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ (۱)

اس (زمین) میں پھل ہیں اور غلافوں والے کھجور ہیں۔

---

(۱) رحمٰن:۱۱

یعنی کہ زمین میں ہر وہ چیز ہے جس سے تفکہ (لذت) حاصل کی جا سکتی ہے، یعنی کہ پھلوں کی اقسام جن کے رنگ مختلف ہوتے ہیں، مزہ (ذائقہ) مختلف ہوتا ہے اور خوشبو مختلف ہوتی ہے، اور اسی طرح کھجور کے درخت ہیں، جو پہلے خوشوں میں ہوتے ہیں پھر کھجور بن جاتے ہیں۔

اس آیت میں اس کو الگ سے ذکر کرنے کی وجہ اس کی نافعیت اور اس کے فوائد کو بیان کرنا ہے، خواہ وہ کھجور خشک ہوں یا تر۔ الاکمام: ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ یہ شگوفے کا غلاف ہے، جس سے شگوفے نکلتے ہیں تو وہ 'بسر' ہو جاتا ہے پھر 'رطب'، پھر پکتا ہے اور پک کر مکمل ہو جاتا ہے۔

## احادیث میں کھجور

عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ تَصَبَّحَ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعَ تَمَرَاتٍ عَجْوَةً، لَمْ يَضُرَّهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ سُمٌّ وَلَا سِحْرٌ.(۱)

حضرت عامر بن سعد رضی اللہ عنہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو شخص ہر صبح سات عجوہ کھجوریں کھالے تو اس دن کوئی زہر اور جادو اسے نقصان نہیں پہنچائے گا۔

اور دوسری روایت میں ہے جو کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے، حتیٰ یمسی کا بھی تذکرہ ہے کہ اس دن اس پر کوئی زہر اور جادو اثر نہیں کرے گا یہاں تک کہ اس دن کی شام نہ ہو، یعنی کہ شام تک سحر اور زہر سے بچنے کے لیے ان مذکورہ سات کھجوروں کو صبح کھائیں۔

عَن علی: أنه دخل علی رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلَّم وهو رمد وبين يدى رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلَّم تمر يأكله فقال: ياعلى أتشتهيه؟ فرمى إليه بتمرة ثم رمى إليه بأخرى حتى رمى إليه بسبع ثم قال: حسبك ياعلى.(۲)

حضرت علیؓ بیان کرتے ہیں کہ وہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کے پاس گئے

(۱) صحیح بخاری، باب العجوۃ، حدیث نمبر: ۵۴۴۵

(۲) الطب النبوی لابی نعیم الاصفہانی، باب منع المریض مما یزید فی علتہ، رقم الحدیث: ۱۹۰

حالانکہ حضرت علیؓ کو آشوبِ چشم تھا اور رسول اللہ ﷺ کے سامنے کھجور تھے جس سے آپ کھا رہے تھے، تو آپ ﷺ نے پوچھا کہ اے علی کیا تم کھاؤ گے؟ پس آپ ﷺ نے ان کی طرف ایک کھجور بڑھا دیا، پھر دوسرا اسی طرح سات پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تمہارے لئے کافی ہیں۔

عَن أَبِي هُرَيرة، قال: قال رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلَّم: العجوة من الجنة وفيها شفاء من السم.(۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: عجوہ کھجور جنت کے ہیں اور اس میں زہر سے شفا ہے۔

## کھجور کے خواص

کھجور ایک ایسا بابرکت، لذیذ اور شیریں پھل ہے جس کا قرآن کریم میں دسیوں بار ذکر آیا، جبکہ یہ انبیاء اور صالحین کی پسندیدہ غذا رہی ہے، حضور اکرم ﷺ نے کھجور کو بے حد پسند فرمایا ہے، اس سے روزہ افطار کرنے کو بھی پسند فرماتے، تازہ پکا ہوا پھل کھجور کہلاتا ہے اور خشک ہوجانے پر چھوہارا کہتے ہیں، جو کہ مزاجاً گرم اور خشک ہوتا ہے، دونوں کی افادیت ایک جیسی ہے، یہ دوا اور غذا کے لئے بڑی اہمیت کا حامل ہے، پوری دنیا میں نوے سے زائد اس کی اقسام ہیں اور سب سے اعلیٰ عجوہ ہے۔

جیسا کہوا پر آچکا ہے کہ آپ ﷺ نے طب یعنی علاج ومعالجہ میں کھجور کو خصوصاً عجوہ کو بڑی اہمیت دی ہے، یہ عجوہ کھجور حضور اکرم ﷺ کی محبوب ترین کھجور تھی، یہ مدینہ منورہ کی سب سے عمدہ، انتہائی لذیذ، مفید سے مفید تر اور قیمتاً اعلیٰ ہوتی ہے۔

صبح نہار منہ کھانے سے اس دن کسی بھی زہر یا جادو کا اثر نہ ہوگا اور نہار منہ کھانے کا فائدہ یہ بھی ہے کہ پیٹ کے کیڑے مرجاتے ہیں، یہ انسان کو طاقت ور اور مضبوط بناتی ہے، اس کے کھانے سے دل کی بیماریوں سے انسان محفوظ رہتا ہے، اگر کھجور کا استعمال روزانہ رکھا جائے تو اس سے بدن تندرست اور فربہ ہوتا ہے، اس کے علاوہ اس سے خون بھی بڑھتا ہے اور رنگت بھی سرخ وسفید ہوجاتی ہے، مزید یہ کہ کھجور جسمانی کمزوری کو دور

---

(۱) مسند احمد، عن ابی ہریرۃؓ، رقم الحدیث: ۱۰۳۵۶

کرتا ہے، اور اس میں وٹامن اے، نشاستہ، کیلشیم، فولاد اور فاسفورس ہوتا ہے، یہ تازہ خون بڑھانے کے ساتھ ساتھ کولیسٹرول کو بھی کم کرتا ہے، دل، گردہ، مثانہ، پتا اور آنتوں کے امراض میں کھجور بے حد مفید ہے۔

## العنب: انگور (Grapes)

فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا - وَعِنَبًا وَقَضْبًا (۱)

اور ہم نے اس میں اناج اگایا، اور انگور اور ترکاری۔

'حباً' میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو غلے کی قبیل سے ہوں، 'عنباً' سے مراد انگور ہے، اسکے علاوہ سورۃ الاسراء آیت نمبر ۹۱ میں بھی انگور کا ذکر آیا ہے۔

## احادیث میں انگور

قام أعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: فيها عنب - يعني الجنة - يارسول الله؟ قال نعم. (۲)

حضرت عتبہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دیہاتی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھڑا ہوا اور پوچھنے لگا کہ کیا وہاں (جنت میں) انگور ہونگے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جی ہاں۔

## پھلوں کی خرید و فروخت

اسلام زندگی میں پیش آنے والے تمام معاملات میں انسانوں کی صحیح صحیح رہنمائی کرتا ہے، اور جہاں بھی صلح و امن سے ہٹ کر نزاع وغیرہ کی صورتیں پیدا ہوجاتی ہیں، تو اسلام وہاں مداخلت کر کے اس نزاع کو رفع کرتا ہے، جس طرح دیگر معاملات میں اسلام نے خرید و فروخت کے احکام بیان کئے ہیں اور ان کی تفصیل بیان کی ہے، اسی طرح پھلوں کی خرید و فروخت کے بھی مسائل بیان کئے ہیں، ضرورت تھی کہ ان مسائل کو یکجا کر دیا جائے، لہٰذا راقم الحروف نے ان کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ وباللہ التوفیق

---

(۱) عبس: ۲۷-۲۸

(۲) مواردالضمآن، کتاب البعث، باب فی شجر الجنۃ: ۸/۳۴۹، رقم الحدیث: ۲۶۲۷

## پھل آنے سے قبل کئی سالوں کے لئے فروخت کرنا

ہمارے یہاں کے اکثر علاقوں میں پھل آنے سے پہلے باغات کی خرید وفروخت کا رواج ہے، اور اکثر وبیشتر کئی کئی سالوں کے لئے فصل کی فروختگی ہوتی ہے، اور یہ بات جانبین کو خوب اچھی طرح معلوم ہوتی ہے کہ اصل مبیع کا وجود نہیں ہے؛ کیونکہ اصل مبیع تو پھل ہے اور وہ معدوم ہے، اور شرعاً شئی معدوم کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے، لہٰذا یہ معاملہ شرعی طور پر فاسد اور ناجائز ہے، اور یہ عقد واجب الاسترداد ہوگا، اس قسم کے عقد سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان الفاظ میں ممانعت فرمائی ہے:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: " نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ، وَالْمُزَابَنَةِ، وَالْمُعَاوَمَةِ.(۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیع محاقلہ، مزابنہ اور معاومہ سے ممانعت فرمائی ہے۔

اور امام نوویؒ نے مسلم کی شرح میں اس کی تفسیر میں لکھا ہے: بہرحال بیع معاومہ کی ممانعت فرمائی گئی ہے، اور معاومہ سے کئی سال کے لئے فروخت کرنے کی ممانعت ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ درخت کے پھلوں کو دو سال یا تین سال یا اس سے زیادہ کے لیے فروخت کیا جائے تو اسکا نام 'بیع المعاومہ' اور 'بیع السنین' رکھا گیا ہے، اور یہ بیع بالاتفاق باطل ہے، اس لئے کہ اس کے اندر مبیع میں دھوکہ ہوسکتا ہے؛ کیونکہ یہ ایسی معدوم اور مجہول شئ کی بیع ہے جس کو بروقت حوالہ کرنے پر بائع (فروخت کرنے والا) قدرت نہیں رکھتا، اور اصل مبیع عاقد کی ملکیت میں بھی نہیں ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: 'لا تبع ما ليس عندك' (۲) ایسی چیز فروخت مت کرو جو تمہارے پاس موجود نہیں ہے۔

## جواز کے لئے متبادل شکل

اگر کئی سال کے لئے باغات کو فروخت کرنا ہے یا بور آنے سے پہلے فصل کو فروخت کرنا ہے تو اس کا ناجائز ہونا پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، مگر اس کے جواز کے لئے متبادل شکل حضراتِ فقہاء نے یہ بیان فرمائی ہے کہ

(۱) سنن ابوداؤد، باب في المخابرة، رقم الحديث: ۳۴۰۴

(۲) جامع المسانيد والسنن، رقم الحديث: ۲۶۴۵

معاملہ پھلوں کا نہ کیا جائے ؛ بلکہ زمین سمیت پورے باغ کا معاملہ کیا جائے، اور معاملہ اس طرح کیا جائے کہ پورا باغ چھ مہینے کے لئے یا سال بھر کے لئے یا کئی سال کے لئے متعین رقم کے عوض کرایہ پر دے دیا جائے، اور مالک کی طرف سے کرایہ دار کو یہ اجازت حاصل ہو جائے کہ کرایہ دار باغات کے پھلوں کے ساتھ ساتھ اپنی مرضی سے زمین میں جو چاہے بوکر فائدہ اٹھا سکتا ہے، اور مالک کو زمین کی پیداوار میں اس عرصہ کے درمیان کوئی حق نہ ہوگا، مگر اس میں یہ شرط ہے کہ باغات کی زمین قابلِ کاشت ہو، ورنہ معاملہ صحیح نہیں ہوگا، اور یہ متبادل شکل حضراتِ فقہاء کی اس قسم کی تصریحات سے مستفاد ہوتی ہے:

"ومن استأجر أرضا على أن يكربها ويزرعها أو يسقيها ويزرعها فهو جائز"(١)

جو شخص زمین کو اس طرح کرایہ پر لے لے کہ اس کو جوت کر کھیتی کرے گا یا اس کو سیراب کرے گا اور کاشت کرے گا تو جائز اور درست ہے۔

دوسری جگہ اسی طرح بیان ہے:

"وإن استأجر دارا سنة بعشرة دراهم جاز وإن لم يبين قسط كل شهر من الأجرة"؛ لأن المدة معلومة".(٢)

اور اگر مکان کو سالانہ دس درہم کے عوض کرایہ پر لیتا ہے تو جائز ہے، اگر چہ ماہانہ کرایہ کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو، اس لئے کہ کرایہ کی مدت معلوم ہے۔

## بور آنے کے بعد فوراً بیع کرنا

بور آنے کے بعد فصل کی فروختگی جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں دو شکلیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

### پہلی شکل

فی الحال جانوروں کے لیے بھی قابل انتفاع نہیں ہے تو اس کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے، امام فخر الدین قاضیخانؒ وغیرہ نے عامۃ المشائخ کی طرف منسوب کر کے فرمایا کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے؛ مگر علامہ شامیؒ نے جواز کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا کہ یہی صحیح ہے کہ اس کی بیع جائز ہے،

(١) ہدایہ، باب الاجارۃ الفاسدۃ: ۲۹۰/۳

(٢) ہدایہ، باب الاجارۃ الفاسدۃ: ۲۳/۷/۳

اس لئے کہ یہ اگر چہ فی الحال قابل انتفاع نہیں ہے مگر ہفتہ عشرہ کے بعد قابل انتفاع ہوسکتا ہے، اور عقد ہو جانے کے بعد مشتری بائع کی اجازت سے درخت پر چھوڑ دے تو بالاتفاق جائز ہے، اس کو علامہ شامیؒ نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

إِنْ كَانَ بِحَالٍ لَا يُنْتَفَعُ بِهِ فِي الْأَكْلِ، وَلَا فِي عَلَفِ الدَّوَابِّ فِيهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْمَشَايِخِ قِيلَ: لَا يَجُوزُ وَنَسَبَهُ قَاضِي خَانْ لِعَامَّةِ مَشَايِخِنَا، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ يَجُوزُ، لِأَنَّهُ مَالٌ مُنْتَفَعٌ بِهِ إلخ.(۱)

اور اگر پھل اس حالت میں ہو کہ نہ کھانے میں اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے اور نہ ہی جانوروں کے چارہ کے قابل ہے تو اس کی بیع میں حضرات علماء مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، امام فخر الدین قاضیخانؒ وغیرہ نے عامۃ المشائخ کی طرف منسوب کر کے ناجائز کہا ہے، اور علامہ شامیؒ نے صحیح اور راجح قول یہی نقل کیا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ مالک سے اجازت لے کر منتفع بہ ہونے تک درخت پر رکھا جاسکتا ہے اور تمام مشائخ کے نزدیک جواز کے لیے یہ حیلہ بتلایا گیا ہے کہ پھلوں کو درختوں کے پتوں کے ساتھ خرید لیا جائے تو ایسی صورت میں یہ بور پتوں کے تابع ہو کر مال منتفع بہ میں شامل ہو جائیں گے۔

## دوسری شکل

اگر پھلوں کی کلی اور بور جانوروں کے چارہ کے قابل ہو چکا ہے تو ایسی صورت میں عقد بالاتفاق جائز ہے، بلا کسی شرط کے خریدا ہو یا فوری طور پر توڑنے کی شرط پر خریدا ہو، دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وَإِنْ كَانَ بِحَيْثُ يُنْتَفَعُ بِهِ وَلَوْ عَلَفًا لِلدَّوَابِّ فَالْبَيْعُ جَائِزٌ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ الْمَذْهَبِ إِذَا بَاعَ بِشَرْطِ الْقَطْعِ أَوْ مُطْلَقًا.(۲)

اور اگر پھل اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ اس سے کسی بھی طرح نفع اٹھایا جاسکتا ہے، اگر چہ جانوروں کے چارہ کے کام میں ہی ہو تو یہ بیع عند الحنفیہ بالاتفاق جائز ہے، خواہ توڑ لینے کی شرط کے ساتھ بیچا ہو یا بلا کسی شرط کے بیچا ہو۔

(۱) شامی: ۸۵/۷

(۲) شامی: ۸۵/۷

## بدوّ صلاح کا مطلب

پھلوں میں بدوّ صلاح کا مطلب حضراتِ حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ پھل اتنے بڑے ہو جائیں کہ آفات اور فساد سے محفوظ ہو جائیں، بالکل پختہ ہو جانا اور پک جانا لازم نہیں ہے، اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک پکنے کے آثار ظاہر ہو جائیں تو بدوّ صلاح کی تعریف صادق آسکتی ہے، ورنہ نہیں، اس کو حضراتِ فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

بُدُوَّ الصَّلَاحِ عِنْدَنَا أَنْ تُؤْمَنَ الْعَاهَةُ وَالْفَسَادُ. وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ ظُهُورُ النُّضْجِ وَبُدُوُّ الْحَلَاوَةِ.(۱)

بدوّ صلاح کا مطلب ہمارے نزدیک پیڑ پر سڑ جانے اور آفتوں سے محفوظ رہنا ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مٹھاس اور پکنے کے آثار ظاہر ہونا ہے۔

## بدوّ صلاح کے بعد بیع کرنا

درختوں پر پھل اس لائق ہو جائے کہ اس سے انتفاع ہو سکتا ہو لیکن ابھی تک پھل اپنی ساخت کی انتہا کو نہیں پہنچا ہو تو ایسی صورت میں پھلوں کی خرید وفروخت بالاتفاق جائز ہے، لیکن اس شرط پر خرید وفروخت جائز نہیں ہے کہ پھلوں کے پکنے تک درختوں پر چھوڑ دیئے جائیں گے، بلکہ توڑ لینے کی شرط پر یا مطلقاً بلاکسی شرط کے معاملہ کیا جائے تو صحیح ہوگا؛ لیکن بعد میں پھلوں کے پک جانے تک درختوں پر چھوڑ دینے کا مسئلہ بالکل الگ ہے، اگر درختوں پر مالک کی اجازت سے چھوڑ دیا جائے تو معاملہ کے بعد پھلوں کی جسامت اور قیمت میں جو اضافہ ہوگا وہ مشتری کے لئے حلال ہوگا، لیکن اس زمانے میں عرف اور رواج درختوں پر پھلوں کے پکنے تک چھوڑ دینے کا ہے، اس لئے اگر صراحتاً مالک اجازت نہ دے اور مشتری اجازت نہ لے اور درختوں پر رہ کر پھل اپنی جسامت کی انتہاء تک پہنچ کر پک جائے تو مشتری کے لئے وہ پھل یا اس کی قیمت حلال اور جائز ہوگی، لیکن پھر بھی معاملہ کے بعد مشتری بائع سے باقاعدہ اجازت لے لے تو زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ حضراتِ فقہاء نے باقاعدہ اجازت لے کر درختوں پر چھوڑنے کا حکم فرمایا ہے، جو حضرات فقہاء کی حسب ذیل عبارت سے واضح ہوتا ہے:

ولو اشتراها مطلقا وتركها بإذن البائع طاب له الفضل.(۲)

---

(۱) شامی: ۸۵/۷

(۲) ہدایہ: ۱۱/۳، فتح القدیر: ۲۸۸/۶

اگر پھلوں کو درختوں پر بلا تصریح خرید لیا ہے، پھر اس کے بعد بائع سے اجازت لیکر پکنے تک کے لئے چھوڑ دیا ہے تو پھلوں کی جسامت میں جو اضافہ ہوگا وہ مشتری کے لئے حلال ہوگا۔

## عقد کے بعد پیدا ہونے والے نئے پھلوں کا حکم

درختوں پر پھلوں کو فروخت کر دیا، اور مشتری نے بائع سے اجازت لے کر پکنے تک پھلوں کو درختوں پر چھوڑے رکھا اور اس اثناء میں درختوں پر نئے پھلوں کا اضافہ ہو جاتا ہے، تو ایسی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مشتری نے بائع سے موجودہ پھلوں کو درختوں پر چھوڑنے کی اجازت لی تھی، نئے پھلوں کے بارے میں اس نے اجازت نہیں لی تھی، تو اب یہ نئے پھل کس کی ملکیت میں ہونے چاہئیں؟

حضرت امام شمس الائمہ حلوانیؒ، امام ابوبکر محمد بن الفضل البخاریؒ اور فخر الدین زیلعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ضرورت اور تعاملِ ناس کی وجہ سے بعد میں جو نئے پھل پیدا ہو جائیں ان کا مشتری ہی مالک ہوگا، اور ضرورت اور تعامل کی وجہ سے بعد میں پیدا ہونے والے نئے پھل موجودہ پھلوں کے تابع قرار دیئے جائیں گے، اور تابع ہمیشہ اصل کے ضمن میں ہوتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں امرود اور کیلا وغیرہ کی فصل کی فروختگی میں جو کچھ بعد میں اضافہ ہوگا وہ بھی مشتری کے حق میں جائز اور حلال ہوگا، اور بعد میں عام طور پر امرود اور کیلے وغیرہ میں اضافہ ہوتا ہے، (یعنی نئے پھل آتے ہیں)، اس کو علامہ عینیؒ نے بنایہ شرح ہدایہ میں ان الفاظ سے نقل کیا ہے:

> كان شمس الأئمة الحلواني يفتي بجوازه ويزعم أنه مروي عن أصحابنا.(۱)
>
> اور حضرت امام شمس الائمہ الحلوانیؒ نئے پھلوں کے مشتری کے حق میں جائز ہونے کا فتویٰ دیا کرتے تھے، اور یہ بھی فرماتے تھے کہ یہ علماء احناف سے منقول روایت ہے۔

اسی طرح علامہ شامیؒ نے اس کے جواز کو بیان کیا ہے:

قُلْتُ: لَكِنْ لَا يَخْفَى تَحَقُّقُ الضَّرُورَةِ فِي زَمَانِنَا وَلَا سِيَّمَا فِي مِثْلِ

(۱) بنایہ شرح ہدایہ: ۳/۳۱-۳۲، البحر الرائق: ۵/۳۰۱

دِمَشْقَ الشَّامِ كَثِيرَةِ الْأَشْجَارِ وَالثِّمَارِ فَإِنَّهُ لِغَلَبَةِ الْجَهْلِ عَلَى النَّاسِ لَا يُمْكِنُ إِلْزَامُهُمْ بِالتَّخَلُّصِ بِأَحَدِ الطُّرُقِ الْمَذْكُورَةِ. وَإِنْ أَمْكَنَ ذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ أَفْرَادِ النَّاسِ لَا يُمْكِنُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عَامَّتِهِمْ وَفِي نَزْعِهِمْ عَنْ عَادَتِهِمْ حَرَجٌ. (۱)

لیکن میں کہتا ہوں کہ ہمارے زمانے میں ضرورت کا تحقق مخفی نہیں ہے، خاص طور پر ملک شام کے دمشق جیسے علاقوں میں درخت اور پھلوں کی کثرت ہے، بیشک لوگوں پر غلبۂ جہل کی وجہ سے ان کا مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خلاصی کو لازم پکڑنا ممکن نہیں ہے، اور اگر یہ عمل بعض لوگوں کی طرف منسوب کرتے ہوئے ممکن ہو بھی جاتا ہے تو عامۃ الناس کی طرف منسوب کر کے دیکھا جائے تو ممکن نہیں ہوسکتا، اور عام لوگوں کو ان کی عادتوں سے روکنے میں بہت بڑا حرج اور نقصان ہے۔

## مسلم اور غیر مسلم کا معاملہ

باغات اور پھلوں کی فروختگی میں جو معاملہ فاسد ہوتا ہے اور شرعاً جائز نہیں ہوتا ہے، ایسا معاملہ اگر ایک مسلمان اور ایک غیر مسلم کے درمیان واقع ہوجائے تو جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں شرعی حکم یہ ہے کہ غیر اسلامی ممالک میں اسی ملک کے رہنے والے مسلمان کے لئے براہِ راست غیر مسلم کے ساتھ عقودِ فاسدہ کا معاملہ جائز نہیں، لہٰذا فصل کی فروختگی کے متعلق ماقبل سے جتنے معاملات کو فاسد کہا گیا ہے وہ سب جس طرح دو مسلمانوں کے درمیان ناجائز ہیں اسی طرح ایک مسلمان اور ایک غیر مسلم کے درمیان بھی فاسد اور ناجائز ہوں گے، اس لئے کہ جہاں مسلمان کے لیے دارالحرب میں غیر مسلم سے عقودِ فاسدہ کے ذریعہ سے منافع حاصل کرنے کی اجازت ہے وہاں یہ شرط بھی ہے کہ وہ مسلمان اسی دارالحرب کا نہ ہو، بلکہ باہر سے ویزا لے کر آیا ہو، نیز ہندوستان جیسے ممالک اگر چہ غیر اسلامی ممالک ہیں لیکن راجح قول کے مطابق ابھی تک دارالحرب نہیں ہیں، اس لئے کہ مسلم وغیر مسلم کے درمیان اس معاملے میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن فصل کی فروختگی میں جو معاملہ فاسد ہوجاتا ہے اس کے جواز کے لئے متبادل شکل کو بھی واضح کر دیا جائے اور اگر ان متبادل شکلوں پر عمل کیا جائے تو کسی قسم کا کوئی تردّد نہیں ہوگا۔

---

(۱) شامی: ۸۶/۷

## دوغیر مسلموں کا معاملہ

اگر معاملہ دوغیر مسلموں کے درمیان واقع ہوتو بہر حال صحیح ہو جائے گا، چاہے دونوں غیر مسلم دار الحرب میں ہوں یا دارالاسلام میں، یا دارالجمہوریہ میں، ہر قسم کے ممالک میں دوغیر مسلموں کے درمیان عقودِ فاسدہ کا معاملہ بہر حال صحیح ہوگا، اس لئے کہ شریعت نے ہم کو یہ حکم کیا ہے کہ ان کوان کے دین پر چھوڑ دیں، وہ آپس میں اپنا معاملہ اپنے عقیدے کے اعتبار سے کر سکتے ہیں، اس لئے ان کے عقودِ فاسدہ سے حاصل شدہ منافع اگر مسلمانوں کو پہنچ جائیں تو مسلمانوں کے لئے حلال ہوں گے، لہٰذا ان کے عقودِ فاسدہ کے نتیجے میں جو چیز برآمد ہو جائے اور بازار میں آجائے وہ سب چیزیں بھی مسلمانوں کے لئے عقودِ صحیحہ کے ذریعہ سے حاصل کرنا جائز اور حلال ہوگا، حضراتِ صحابہ اور ائمہ مجتہدین اور فقہاء نے ان الفاظ سے اسے نقل فرمایا ہے:

ان بلالاً قال لعمر بن الخطاب: ان عمالك يأخذون الخمر والخنازير في الخراج فقال: لا تأخذوها منهم ولكن ولو هم أنتم بيعها وخذوا أنتم من الثمن.(۱)

حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ آپ کے عُمّال غیر مسلموں سے خراج میں خمر وخنزیر وصول کرتے ہیں، تو حضرت عمرؓ نے اپنے عمّال سے فرمایا کہ تم ان سے یہ چیزیں مت لو، بلکہ ان کو ان چیزوں کے بیچنے کا ذمہ دار بناؤ، پھر تم ان کا ثمن (قیمت) ان سے حاصل کرلو۔

اور امام علاء الدین کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں نقل فرمایا ہے کہ مسلمانوں کو حکم کیا گیا کہ غیر مسلموں کو ان کے معاملات پر چھوڑ دیا جائے:

وَنَحْنُ أُمِرْنَا بِتَرْكِهِمْ، وَمَا يَدِينُونَ.(۲)

ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیں۔

نیز غیر مسلم آپس میں عقدِ فاسد کے ذریعہ سے باغات کی جو فصل فروخت کرتے ہیں اس کا پھل جب بازار میں آئے گا تو تمام مسلمانوں کے لئے ان پھلوں کو قیمتاً، ہدیۃً، صدقۃً ہر اعتبار سے حاصل کر کے کھانا جائز ہے اور حلال بھی۔

---

(۱) اعلاء السنن: ۱۴/ ۱۱۱-۱۱۲

(۲) بدائع الصنائع: ۴/ ۳۳۴

## فصل آنے سے قبل ہی کم قیمت پر فروخت کرنا

ایسا معاملہ کثرت کے ساتھ ہوتا ہے کہ باغ والے کے پاس پیسے نہیں ہوتے تو وہ تاجر کے پاس پیسے کے واسطے جاتا ہے اور دونوں کے درمیان معاملہ اس طرح طے ہے کہ فصل تیار ہونے پر مشتری کم قیمت میں وصول کرے گا، تو ایسا معاملہ 'بیعِ سلم' کے دائرے میں آتا ہے، تو ہمارے سامنے تین شکلیں آتی ہیں۔

### پہلی شکل

باغ والوں سے جو پھل لینے کے لئے معاملہ طے ہوتا ہے اس معاملہ میں بیعِ سلم کی ساری شرطیں پائی جائیں۔مثلاً: اس پھل کا ہر موسم میں پایا جانا اور مبیع کی مقدار کا متعین ہونا، مخصوص باغ اور مخصوص درخت کے پھل کی تعیین نہ ہونا اور پھلوں کی جنس، نوع اور صفت کا متعین ہونا وغیرہ وغیرہ، تو ایسی صورت میں یہ بیعِ سلم کی تعریف میں داخل ہوکر جائز اور درست ہوگا۔

### دوسری شکل

بیعِ سلم کی اکثر شرائط پائی جائیں، مگر مخصوص درخت یا مخصوص باغ کے پھل کی قید اور شرط لگائی جائے تو ایسی صورت میں یہ معاملہ جہالت مفضی الی المنازعۃ ہونے کی وجہ سے ناجائز اور ممنوع ہوگا اور یہ سلم صحیح کے دائرے میں داخل نہ ہوگا، اسکو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

> و برّ قرية أو ثمر نخلة معينة لا يجوز لاحتمال أن يعتريهما آفة فلا يقدر على التسليم.(۱)
>
> متعین گاؤں یا متعین پیڑ اور متعین باغ کے پھل کے ساتھ عقد کو مخصوص کر دیا گیا تو معاملہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ آسمانی آفت کے ذریعہ سے سب کے ہلاک ہونے کا احتمال ہے، تو ایسی صورت میں مالک خریدار کو مبیع سونپنے پر قادر نہیں ہوگا۔

### تیسری شکل: پھل خریداروں کا پیشگی معاملہ طے کرنا

آج کل پھلوں کے خریدار باغ والوں کو فصل آنے سے پہلے پیشگی رقم دے کر اس طرح معاملہ طے کر لیتے ہیں کہ تمہارے باغ میں جتنے بھی پھل آئیں گے وہ سب کے سب میرے ہاتھ فی کوئنٹل فلاں بھاؤ کے

---

(۱) الدر المختار مع الشامی: ۷/ ۴۶۰

حساب سے فروخت کرنا، اگر باغ میں پھل بالکل نہ آئیں تو پورا پیسہ واپس مل جائے گا، اسی طرح اگر پھل تو آجائے؛ مگر مشتری نے جتنے پیسے دیئے ہیں اس سے کم پھل آئے ہیں، تو ایسی صورت میں جتنا پھل آیا ہے اتنے پیسے رکھ کر بقیہ پیسے واپس کردے گا، ایسی صورت میں معاملہ کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ سمجھ نہیں آتی، بلکہ ایسا معاملہ تعاملِ ناس اور مفضی الی المنازعۃ نہ ہونے کی وجہ سے جواز کے دائرہ میں داخل ہوجائے گا، اور کبھی خریدار یہ شرط لگاتے ہیں کہ ہم نے جتنا پیسہ دیا ہے اتنا پھل تو ہم کو دینا ہی ہے، لیکن اگر اس سے زیادہ پھل پیدا ہوجائے تو وہ بھی طے شدہ بھاؤ کے مطابق خریدار (تاجر) ہی کو ملے گا، دوسروں کے ہاتھ زیادہ پیسے میں فروخت کرنے کی اجازت نہ ہوگی، تو ایسی صورت میں یہ شرط مقتضاءِ عقد کے خلاف اور متعاقدین میں سے کسی ایک کے موافق ہے، اس لئے یہ شرط فاسد ہوگی، اور بسا اوقات مالک دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیتے ہیں جو اختلاف کا باعث بن جاتا ہے، اس لئے یہ تیسری شکل جہالت مفضی الی المنازعۃ ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگی، باقی شکلیں جائز ہوں گی۔

## فروخت کے وقت کچھ پھلوں کا استثنا کرنا

بعض جگہوں پر ایسا بھی ہوتا ہے کہ پورے باغ کو ایک ساتھ ایک آدمی کو فروخت کردیتے ہیں مگر کچھ پھلوں کا استثنا کردیتے ہیں، اس مسئلے میں اگرچہ اختلاف ہے مگر صحیح روایت (ظاہر الروایۃ) کے مطابق یہ جائز ہے:

فَصَحَّ اسْتِثْنَاءُ أَرْطَالٍ مَعْلُومَةٍ مِنْ بَيْعِ تَمْرِ نَخْلَةٍ لِصِحَّةِ إِيرَادِ الْعَقْدِ عَلَيْهَا. وَلَوْ الثَّمَرُ عَلَى رُءُوسِ النَّخْلِ عَلَى الظَّاهِرِ.(۱)

کھجور کے پھلوں کی فروخت میں چند معلوم رطلوں کا استثناء کرنا صحیح ہے، معاملے کو درست کرنے کے لئے اگرچہ پھل درخت پر ہی کیوں نہ ہو، ظاہر الروایہ کے مطابق۔

## پھلوں کے ظہور سے پہلے بیلوں کو فروخت کرنا

بعض جگہوں پر خربوزہ اور تربوز وغیرہ کی بیلیں پھل آنے سے پہلے فروخت کی جاتی ہیں، تو ایسی بیع جائز ہے؛ لیکن زمین کو بھی مدتِ معلومہ کے لئے اِجارے پر لینا چاہیے، کیونکہ اگر زمین اِجارے پر نہ لی جائے

(۱) الدر المختار مع الشامی: ۷/ ۶۹-۷۰

اور بیلوں کو پھل آنے تک وہاں چھوڑ دیا جائے تو یہ مفسدِ عقد ہے، اس لئے بیلوں کو جڑ سے خریدا جائے اور زمین کو مدتِ معلومہ کے لئے اِجارے پر لیا جائے، چنانچہ درمختار میں ہے:

وَالْحِيلَةُ أَنْ يَأْخُذَ الشَّجَرَةَ مُعَامَلَةً عَلَى أَنَّ لَهُ جُزْءًا مِنْ أَلْفِ جُزْءٍ أَنْ يَشْتَرِيَ أُصُولَ الرَّطْبَةِ كَالْبَاذِنْجَانِ وَأَشْجَارِ الْبِطِّيخِ.(۱)

## پھلوں کی ذخیرہ اندوزی کرنا

بہت سارے لوگوں کی آمدنی کا واحد ذریعہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پھلوں کو ذخیرہ کر کے رکھتے ہیں اور جب ان کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے تو اس وقت اسے فروخت کرتے ہیں، ایسی ذخیرہ اندوزی کرنے کی دو صورتیں ہیں:

نمبر:۱-اس شخص کے خریدنے سے لوگوں کو کوئی تنگی نہ ہو تو یہ ذخیرہ کرنا درست ہوگا، اور وہ قابلِ برداشت قیمت پر بھی فروخت کرتا ہے تو یہ بھی درست ہوگا۔

نمبر:۲-اس شخص کے خریدنے سے لوگوں کو تنگی بھی ہو، اسی طرح جب فروخت کرے تو ناقابلِ برداشت قیمت پر فروخت کرے، تو وہ سخت گنہگار ہوگا اور یہ طریقہ موجب لعنت ہے۔

وَإِنْ اشْتَرَى فِي ذَلِكَ الْمِصْرِ وَحَبَسَهُ وَلَا يَضُرُّ بِأَهْلِ الْمِصْرِ لَا بَأْسَ بِهِ، وإذا اشترى مِنْ مَكَان قَرِيبٍ مِنْ الْمِصْرِ فَحَمَلَ طَعَامًا إِلَى الْمِصْرِ وَحَبَسَهُ وَذَلِكَ يَضُرُّ بِأَهْلِهِ فَهُوَ مَكْرُوهٌ.(۲)

ایسا کرنے والے پر حضور اکرم ﷺ نے لعنت فرمائی ہے: 'الجالب مرزوق والمحتكر ملعون'۔(۳)

• • •

(۱) الدر المختار مع الشامی: ۷/ ۶۸

(۲) فتاوی ہندیہ: ۳/ ۲۱۳، سنن ابن ماجہ، ص: ۱۵۶

(۳) مصنف عبدالرزاق، کتاب البیوع، باب بیع الحکرۃ، رقم الحدیث: ۱۴۸۹۳

# عبادات میں غلو اور راہِ اعتدال

مولانا حسان فلاحی ☆

## نماز کی قراءت میں افراط وتفریط

آج کل نمازوں میں قراءت کے سلسلہ میں بہت ہی زیادہ افراط وتفریط پائی جاتی ہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ائمہ حضرات مسنون قراءت کے مطابق نماز نہیں پڑھاتے، فقہاء کرام نے قراءت مسنونہ کی جو تفصیل کتب فقہ میں بیان کی ہے یعنی طوالِ مفصل، اوساطِ مفصل، قصارِ مفصل، اس کی بالکل ہی رعایت نہیں کی جاتی، اسی طرح اس بے اعتدالی کی ایک دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر امام نے فجر میں طوالِ مفصل کی رعایت کی، لیکن ظہر میں بالکل ہی اس ترتیب کو چھوڑ دیا جاتا ہے، حالانکہ مستحسن تو ظہر میں بھی طوالِ مفصل میں سے ہی قراءت کرنا ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ فجر اور ظہر کی مقدار قراءت میں ایک بڑا تفاوت پایا جاتا ہے، جبکہ فقہاء نے تو مسنون یہی ذکر کیا ہے کہ ظہر میں بھی فجر ہی کے بقدر قراءت کی جائے:

وَسُنَّتُهَا فِي الْحَضَرِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَجْرِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بِأَرْبَعِينَ أَوْ خَمْسِينَ آيَةً سِوَى فَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَفِي الظُّهْرِ ذُكِرَ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ مِثْلُ الْفَجْرِ.(۱)

اور حالت حضر میں قراءت کی سنتوں میں سے یہ ہے کہ فجر میں سورۂ فاتحہ کے علاوہ چالیس سے پچاس آیتوں کے درمیان قراءت کی جائے، اور جامع صغیر میں ہے کہ ظہر میں بھی فجر ہی کے بقدر قراءت کرنا مسنون ہے۔

---

☆ آپ مولانا تصور حسین فلاحی کے فرزند ہیں، دارالعلوم فلاحِ دارین ترکیسر سے آپ نے فضیلت کی، المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد سے ۲۰۱۷ء مطابق ۱۴۳۸ھ میں فقہ اسلامی میں اختصاص کیا، آپ نے معہد میں ''دین میں غلو اور راہِ اعتدال'' کے عنوان سے اپنا سندی مقالہ لکھا، اس مقالہ کا ایک باب جس میں عبادات کے تعلق سے افراط وتفریط کی نشاندہی کی گئی ہے شامل اشاعت ہے۔

(۱) فتاوی ہندیہ: ۱/ ۸۵

یہ تو قراءت کی مقدار کا مسئلہ ہے، اسی طرح قراءت میں سورت کی تعیین بھی ایک مسئلہ ہے کہ مثلاً بعض نمازوں میں آپ ﷺ سے کسی متعین سورت کو پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے، مثلاً جمعہ کے دن کی فجر میں سورۂ الم سجدہ اور سورۂ دھر، اسی طرح جمعہ کی نماز میں 'سبح اسم ربک الاعلیٰ' اور سورۂ غاشیہ وغیرہ، لہٰذا بعض حضرات تو ان کی اس طرح پابندی کرتے ہیں کہ اگر خدانخواستہ ان سورتوں کے علاوہ کوئی اور سورت اگر بھولے سے بھی پڑھ لی تو شاید نماز نہ ہوگی، چاہے نماز فجر کا وقت ہی کیوں نہ جاتا رہے، اور چاہے جمعہ کی نماز میں ہزاروں کا مجمع بارش یا سخت گرمی کے دنوں میں ہی کیوں نہ کھڑا ہو، لیکن امام صاحب ہیں کہ قراءت کو مختصر کرنے میں پتہ نہیں کس جرم کے مرتکب ہو جائیں گے! لہٰذا یہ بھی سنت پر عمل کرنے میں ایک قسم کا غلو ہے۔

اسی طرح دوسری جانب یہ حال ہے کہ چاہے نماز کا اتنا وقت موجود ہو کہ بہ سہولت مسنون قراءت کر سکتے ہوں، اور جمعہ کی فجر اور نماز جمعہ میں مسنون قراءت ہو سکتی ہے لیکن پورا پورا سال گزر جاتا ہے مگر بہت سی مسجدوں میں اس سنت پر بالکل عمل نہیں ہوتا، یہ بھی ایک قسم کی تفریط ہے۔

اسی طرح حالت سفر میں نماز کا مسئلہ ہے کہ سفر میں چاہے کتنی ہی اضطراری صورت حال ہو، جان و مال کا خوف ہو یا پھر سواری کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو، لیکن اس حالت میں بھی کچھ خدا رسیدہ اور غالی بزرگ لمبی لمبی قراءت کرتے رہتے ہیں اور پریشانیوں سے دوچار ہوتے ہیں، حالانکہ فقہاء نے تو اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ حالت سفر میں مجبوری اور اضطرار کی صورت میں جو سورت چاہے نماز میں پڑھ سکتا ہے:

> سُنَّتُهَا حَالَةَ الِاضْطِرَارِ فِي السَّفَرِ وَهُوَ أَنْ يَدْخُلَهُ خَوْفٌ أَوْ عَجَلَةٌ فِي سَيْرِهِ أَنْ يَقْرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَأَيِّ سُورَةٍ شَاءَ.(۱)
>
> اور سفر میں جب کہ اضطرار کی حالت ہو یعنی خوف غالب ہو یا سفر میں جلدی ہو تو اس صورت میں مسنون قراءت یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کے پڑھنے کے بعد جس سورت کی چاہے تلاوت کر لے۔

لیکن اگر حالت سفر میں کوئی اضطراری صورت نہ ہو بلکہ حالات سازگار ہوں تو پھر جیسی چاہے تلاوت کرے اور سکون واطمینان کے ساتھ نماز پڑھے پھر اس حالت میں بے جا جلد بازی نہ کرے:

> وَسُنَّتُهَا حَالَةَ الِاخْتِيَارِ فِي السَّفَرِ بِأَنْ كَانَ فِي الْوَقْتِ سَعَةٌ وَهُوَ فِي أَمَنَةٍ وَقَرَارٍ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَجْرِ سُورَةَ الْبُرُوجِ أَوْ مِثْلَهَا لِيَحْصُلَ الْجَمْعُ

(۱) فتاوی ہندیہ: ۱/ ۸۵

بَيْنَ مُرَاعَاةِ سُنَّةِ الْقِرَاءَةِ وَتَخْفِيفِهَا الْمُرَخَّصِ فِي السَّفَرِ.(۱)

اور سفر کی حالت اختیار کی سنت یہ ہے کہ جب وقت میں وسعت ہو، اور مسافر حالت امن وقرار میں ہو تو فجر کی نماز میں سورۂ بروج یا اس کے مثل کسی سورت کی تلاوت کرے تا کہ مسنون قراءت کی بھی رعایت ہو جائے اور سفر کی رخصت سے بھی فائدہ اٹھایا جا سکے۔

اسی طرح نمازوں کے سلسلہ میں غلو کا ایک پہلو یہ بھی پایا جاتا ہے جو آپ ﷺ کے اس ارشاد کے بالکل خلاف ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

إِذَا مَا قَامَ أَحَدُكُمْ لِلنَّاسِ فَلْيُخَفِّفِ الصَّلَاةَ ..... وَإِذَا قَامَ وَحْدَهُ فَلْيُطِلْ صَلَاتَهُ مَا شَاءَ.(۲)

کہ جب تم نماز پڑھاؤ تو ہلکی پھلکی نماز پڑھایا کرو، اور جب اکیلے میں نماز پڑھو تو پھر جتنا چاہے لمبی نماز پڑھو۔

لیکن آج کل ہمارے ائمہ حضرات کا جو عمل ہے وہ اس ارشاد کے بالکل خلاف ہے، کہ اکیلے میں تو ہم بہت جلدی جلدی اپنی نماز مکمل کر لیتے ہیں اور جب نماز پڑھانے کا موقع آتا ہے تو سراپا خشوع وخضوع کا نمونہ بن جاتے ہیں اور بہت ہی آرام کے ساتھ نماز مکمل کرتے ہیں جو کہ مناسب طریقہ نہیں، اس لیے کہ آپ ﷺ نے کئی حدیثوں میں نماز میں مقتدی حضرات کی رعایت کرنے کی تاکید فرمائی ہے، حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک صحابی آپ ﷺ کی خدمت میں یہ شکایت لے کر پہنچے کہ میں فلاں صاحب کے طویل نماز پڑھانے کی وجہ سے نماز میں تاخیر سے پہنچتا ہوں تو حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ کو کبھی بھی کسی شخص کو اتنی سختی سے نصیحت کرتے ہوئے نہیں دیکھا جتنا اس دن دیکھا، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ، فَأَيُّكُمْ أَمَّ النَّاسَ، فَلْيُوجِزْ فَإِنَّ مِنْ وَرَائِهِ الْكَبِيرَ، وَالضَّعِيفَ وَذَا الْحَاجَةِ.(۳)

---

(۱) فتاوی ہندیہ: ۱/ ۸۵-۸۶

(۲) صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، حدیث نمبر: ۱۰۴۸

(۳) صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، حدیث نمبر: ۱۰۴۴

اے لوگو! یقیناً تم میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جو (لوگوں میں) تنفر اور دوری پیدا کرنے والے ہیں، لہٰذا تم میں سے جو شخص بھی نماز پڑھائے اسے چاہیے کہ وہ اپنی نماز کو مختصر کرے، اس لئے کہ اس کے پیچھے بڑی عمر والے، کمزور اور ضرورت مند لوگ کھڑے ہوتے ہیں۔

اسی طرح مشہور واقعہ ہے کہ ایک صحابیؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حضرت معاذؓ کی لمبی لمبی نماز پڑھانے کی شکایت کی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا:

أَتُرِيدُ أَنْ تَكُونَ فَتَّانًا يَا مُعَاذُ؟ إِذَا أَمَمْتَ النَّاسَ فَاقْرَأْ بِالشَّمْسِ وَضُحَاهَا، وَسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وَاقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ، وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى.(۱)

معاذ کیا تم فتنہ کا باعث بننا چاہتے ہو؟ جب کبھی بھی تم نماز پڑھاؤ تو 'والشمس وضحٰها'، 'سبح اسم ربک الاعلیٰ'، 'اقرأ باسم ربک' اور 'واللیل اذا یغشیٰ' پڑھا کرو۔

اسی طرح ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خود اعتدال کی تعلیم دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

إِنِّي لَأَدْخُلُ الصَّلَاةَ أُرِيدُ إِطَالَتَهَا فَأَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ، فَأُخَفِّفُ مِنْ شِدَّةِ وَجْدِ أُمِّهِ بِهِ.(۲)

میں جب نماز پڑھانا شروع کرتا ہوں تو میں چاہتا ہوں کہ طویل نماز پڑھاؤں، لیکن جب میں کسی بچہ کے رونے کی آواز سن لیتا ہوں تو اس بچہ کے رونے کی وجہ سے اس کی ماں کو ہونے والی شدید تکلیف سے میں نماز کو مختصر کر دیتا ہوں۔

ان احادیث اور فقہاء کے اقوال کی روشنی سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب اطمینان وسکون کی حالت ہو تو حتی الامکان نماز میں مسنون قراءت کا اہتمام کیا جائے، یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ تخفیف کا مطلب یہ نہیں کہ فجر میں ہی (انا اعطینٰک) اور (قل ھو اللہ) شروع کر دیں؛ بلکہ مسنون قراءت کے دائرے میں نماز میں تخفیف کی جائے، اور اگر کوئی مجبوری پریشانی اور اضطرار کی حالت ہو تو اس صورت میں بھی ہمارے لئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اسوہ موجود ہے، حالات کی رعایت کرتے ہوئے نماز میں مناسب اختصار کر سکتے ہیں۔

---

(۱) صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، حدیث نمبر: ۱۰۴۱

(۲) صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، حدیث نمبر: ۱۰۵۶

## تعدیل ارکان

تعدیلِ ارکان کا مسئلہ بھی دیگر مسائل کی طرح افراط وتفریط کا شکار ہے، بہت سے حضرات تو اس طرح رکوع وسجدہ کرتے ہیں کہ پیچھے مقتدی ٹھیک سے ایک مرتبہ بھی تسبیح نہیں پڑھ پاتے کہ سمع اللہ لمن حمدہ کی صدا بلند ہوجاتی ہے، یا ابھی تشہد بھی پورا نہیں ہوتا کہ امام صاحب سلام پھیر دیتے ہیں، لہٰذا یہ دونوں ہی صورتیں سنت کے بالکل خلاف ہیں، یہ مسئلہ صرف نماز باجماعت ہی کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اکیلے بھی اگر کوئی شخص نماز پڑھتا ہے تو اس کا بھی اکثر یہی حال ہوتا ہے (الا ماشاء اللہ)، کہ دو منٹ میں بہ آسانی ۴؍رکعت مکمل ہوجاتی ہے، لہٰذا ان سب باتوں سے بچنا چاہیے اور حتی الامکان اپنی نماز کو سنت کے مطابق پڑھنے کی کوشش کرنی چاہیے، ایسے بھی احناف کے نزدیک تو تعدیل ارکان وجوب کا درجہ رکھتا ہے:

وَأَمَّا الِاعْتِدَالُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَكُلِّ رُكْنٍ هُوَ أَصْلٌ بِنَفْسِهِ ذَكَرَ الْكَرْخِيُّ أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى قَوْلِهِمَا. هَكَذَا فِي الظَّهِيرِيَّةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ. كَذَا فِي شَرْحِ الْمُنْيَةِ لِابْنِ أَمِيرِ الْحَاجِّ.(۱)

اور جہاں تک رکوع وسجود اور دیگر ارکان میں تعدیل کا تعلق ہے تو وہ ان تمام ارکان کی اصل ہے، امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبین کے قول کے مطابق تعدیل ارکان واجب ہے، اسی طرح ظہیریہ میں ہے اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ ابن امیر الحاج کی شرح منیہ میں ہے۔

نیز تعدیل ارکان سے کیا مراد ہے، اور اسکی کم از کم کتنی مقدار ہے، اس سلسلہ میں فتاویٰ ہندیہ میں مذکور ہے:

وَتَعْدِيلُ الْأَرْكَانِ هُوَ تَسْكِينُ الْجَوَارِحِ حَتَّى تَطْمَئِنَّ مَفَاصِلُهُ وَأَدْنَاهُ قَدْرُ تَسْبِيحَةٍ. كَذَا فِي الْعَيْنِيِّ شَرْحِ الْكَنْزِ وَالنَّهْرِ الْفَائِقِ.(۲)

اور تعدیل ارکان سے مراد یہ ہے کہ اعضاء اور جوارح پرسکون ہوجائیں، اور مفاصل اپنی اپنی جگہ پر ٹھیک سے بیٹھ جائیں اور اسکی ادنیٰ مقدار ایک تسبیح کے بقدر ہے جیسا کہ عینی، شرح کنز، اور النھر الفائق میں ہے۔

---

(۱) فتاوی ہندیہ، الفصل الثانی فی واجبات الصلاۃ: ۱؍۷۹

(۲) حوالۂ سابق

## دعا بعد الصلوٰۃ

دعا بعد الصلاۃ کے سلسلہ میں بھی بڑی بے اعتدالیاں پائی جاتی ہیں اور اکثر لوگ اس سلسلہ میں افراط وتفریط کے شکار نظر آتے ہیں، لہٰذا اس سلسلہ میں پہلی بات اور قابل توجہ امر یہ ہے کہ آیا فرض نمازوں کے بعد دعا کا ثبوت ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ اس سلسلہ میں ایک فریق کا یہ کہنا ہے کہ فرض نماز کے بعد دعا کرنا کہیں سے ثابت نہیں، اگر کوئی شخص دعا کرتا ہے تو وہ بدعتی ہے، لہٰذا اس سلسلہ میں ایک بنیادی بات یہ سمجھ لینی چاہیے کہ متعدد احادیث میں فرض نماز کے بعد دعا کا ثبوت ملتا ہے، اس لئے یہ کہنا کہ فرض نماز کے بعد دعا مانگنا بدعت ہے، یہ سراسر غلو اور دین کی کم فہمی کی علامت ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، قَالَ: قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ: أَيُّ الدُّعَاءِ أَسْمَعُ؟ قَالَ: جَوْفَ اللَّيْلِ الآخِرِ، وَدُبُرَ الصَّلَوَاتِ الْمَكْتُوبَاتِ.(۱)

حضرت امامہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ سے پوچھا گیا، کہ اے اللہ کے رسول! کونسی دعا زیادہ سنی جاتی ہے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ رات کے آخری پہر اور فرض نمازوں کے بعد (مانگی جانے والی دعائیں زیادہ تر مقبول ہوتی ہیں)۔

اسی طرح اس سلسلہ میں بخاری شریف کی روایت ہے:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلاَةٍ مَكْتُوبَةٍ: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ، وَلَهُ الحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.(۲)

آپ ﷺ ہر فرض نماز کے بعد جب سلام پھیر لیتے تو یہ دعا پڑھتے ’لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہٗ۔

مذکورہ دونوں حدیثوں سے فرائض کے بعد مطلق دعا کا ثبوت تو فراہم ہو جاتا ہے، لیکن اس بات کا خیال رہے کہ یہ حکم فرض یا واجب کے درجہ کا نہیں ہے، بلکہ زیادہ سے زیادہ اسے مستحب کا درجہ دیا جاسکتا ہے،

(۱) سنن الترمذی، ابواب الدعوات، حدیث نمبر: ۳۴۹۹

(۲) صحیح بخاری، باب الذکر بعد الصلاۃ، حدیث نمبر: ۸۴۴

اب اگر کسی شخص نے کسی عذر کے سبب یا بلا عذر کے ہی اگر فرض نماز کے بعد دعا نہ کی تو اس پر کسی قسم کی تنگی یا ملامت کی شریعت اجازت نہیں دیتی، لہٰذا اس سلسلہ میں اعتدال کی راہ یہی ہے کہ نماز کے بعد نہ تو بالکل ہی دعا کو ترک کردیا جائے، اور نہ ہی اس طور پر التزام کیا جائے کہ کسی بھی صورت میں اسے چھوڑنا گوارہ نہ ہو، یہ دونوں ہی باتیں غلو اور افراط وتفریط میں شامل ہیں۔

## اجتماعی دعا

مطلق دعا کے ثبوت کے بعد ایک مسئلہ اجتماعی دعا کا بھی رہ جاتا ہے کہ آیا فرض نمازوں کے بعد اجتماعی دعا کا ثبوت احادیث کے ذخیرہ میں ہے یا نہیں؟ ایک طرف برصغیر ہندو پاک میں نمازوں کے بعد دعا کا بڑا اہتمام کیا جاتا ہے، تو دوسری طرف ہمارے کچھ بھائی اس کا بڑے شدومد کے ساتھ انکار کرتے ہیں کہ یہ بدعت ہے اور اس کا قرآن اور حدیث میں کہیں بھی ثبوت نہیں، حالانکہ یہ بھی ایک طرح کا غلو ہے، اس لئے کہ اجتماعی دعا کا ثبوت بھی احادیث سے ملتا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے:

عن مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسِ بْنِ مَخْرَمَةَ أَنَّ رَجُلًا جَاءَ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ، فَقَالَ لَهُ زَيْدٌ: عَلَيْكَ بِأَبِي هُرَيْرَةَ، فَإِنَّهُ بَيْنَا أَنَا وَأَبُو هُرَيْرَةَ وَفُلَانٌ فِي الْمَسْجِدِ ذَاتَ يَوْمٍ نَدْعُو اللَّهَ تَعَالَى، وَنَذْكُرُ رَبَّنَا خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى جَلَسَ إِلَيْنَا، قَالَ: فَجَلَسَ وَسَكَتْنَا، فَقَالَ: »عُودُوا لِلَّذِي كُنْتُمْ فِيهِ« . قَالَ زَيْدٌ: فَدَعَوْتُ أَنَا وَصَاحِبِي قَبْلَ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُؤَمِّنُ عَلَى دُعَائِنَا، قَالَ: ثُمَّ دَعَا أَبُو هُرَيْرَةَ.(۱)

حضرت قیس بن مخرمہؓ سے مروی ہے، وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت زید بن ثابتؓ کے پاس آیا، اور ان سے کسی چیز کے بارے میں سوال کیا، تو اس شخص سے حضرت زیدؓ نے فرمایا: کہ تم تو حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں حاضر ہوجاؤ، اس لئے کہ ایک دن مسجد میں میں حضرت ابو ہریرہؓ اور فلاں شخص اللہ کے ذکر میں مشغول تھے کہ اسی حالت میں آپ ﷺ ہمارے درمیان

(۱) مستدرک حاکم، حدیث نمبر: ۶۱۵۸، المعجم الکبیر للطبرانی، حدیث نمبر: ۱۲۲۸

تشریف لائے، یہاں تک کہ آپ ﷺ ہمارے درمیان بیٹھ گئے، اور ہم سب نے خاموشی اختیار کر لی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کہ جس کام میں آپ لوگ مشغول تھے اسی میں لگے رہو، حضرت زیدؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اور میرے ساتھی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے پہلے ہی دعا کرنا شروع کر دی، اور آپ ﷺ ہماری دعا پر آمین کہنے لگے، پھر اس کے بعد حضرت ابو ہریرہؓ نے بھی دعا کرنا شروع کر دی۔

اسی طرح ایک اور حدیث میں اجتماعی دعا کی تائید خود آپ ﷺ فرما رہے ہیں:

عَنْ حَبِيبِ بْنِ مَسْلَمَةَ الْفِهْرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَجْتَمِعُ مَلَأٌ فَيَدْعُو بَعْضُهُمْ، وَيُؤَمِّنُ الْبَعْضُ، إِلَّا أَجَابَهُمُ اللَّهُ، وفی رواية الطبرانی: فَيَدْعُو بَعْضُهُمْ وَيُؤَمِّنُ سَائِرُهُمْ إِلَّا أَجَابَهُمُ اللهُ.(۱)

حضرت حبیب بن سلمہ فہریؓ سے مروی ہے کہ میں نے آپ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ جب کچھ لوگ جمع ہو کر دعا کرتے ہیں اور بعض آمین کہتے ہیں تو اس دعا کو اللہ تعالیٰ قبول فرما لیتے ہیں، اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ بعض لوگ دعا کرتے ہیں اور ان کے علاوہ تمام آمین کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس دعا کو قبول کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا دونوں حدیثوں سے واضح الفاظ میں اجتماعی دعا کا ثبوت اور اس کا عند اللہ مقبول ہونا بھی ثابت ہوتا ہے، لیکن یہ بات ضرور ہے کہ ان احادیث سے نفس اجتماعی دعا کا ثبوت ملتا ہے، فرض نمازوں کے بعد کا نہیں، لیکن فرض کے بعد اجتماعی دعا کی ممانعت بھی کہیں حدیث میں موجود نہیں ہے، اس لئے اگر فرائض کے بعد بھی اجتماعی دعا کر لی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں؛ اس لئے کہ یہ عمل کوئی خلاف شرع عمل نہیں ہے، البتہ اس بات کا خیال رکھا جائے کہ کہیں دعا اتنی طویل نہ ہو جائے جس کی وجہ سے نماز کے بعد کی سنتیں متاثر ہونے لگیں، اس لئے بہتر یہ ہوگا کہ جن نمازوں کے بعد سنن نہ ہوں ان کے بعد اگر چاہیں تو اجتماعی دعا کر لیں،

(۱) مستدرک حاکم، حدیث نمبر: ۵۳۷۸، المعجم الکبیر للطبرانی، حدیث نمبر: ۳۵۳۶

لیکن التزام سے پرہیز کیا جائے، اسی طرح اگر کوئی شخص اجتماعی دعا میں شریک نہ ہونا چاہےتو اس پر کسی طرح کا جبر بالکل بھی درست نہیں، اس لئے کہ دعا نماز کا جز نہیں بلکہ نماز سے خارج شئ ہے، اس لئے ائمہ حضرات کو عام حالات میں طویل دعاؤں سے گریز کرنا چاہیے۔

## اجتماعی دعا کے سلسلہ میں ایک جامع تحریر

''احادیث شریفہ میں فرض نمازوں کے بعد دعائیں مانگنا اور دعاؤں کا قبول ہونا ثابت ہے، اور فقہاء کرام کی عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ فرض نمازوں کے بعد امام اور مقتدی سب مل کر دعائیں مانگیں، اور امام زور سے دعا کرے، اور مقتدی آمین کہیں، یا امام دعا کرائے اور سب لوگ اپنی اپنی سری دعا کرتے رہیں، دونوں طرح جائز ہے، لیکن یہ یاد رکھیں کہ فرض نمازوں کے بعد اس اجتماعی دعا کو نہ نمازوں کا جزو سمجھا جائے، اور نہ ہی لازم سمجھا جائے، کسی کو نماز کے بعد دعا سے پہلے ضرورت پیش آجائے تو وہ بلا تکلف دعا سے پہلے چلا جائے، یا کوئی اس دعا میں شریک نہ ہو تو اس پر کوئی لزام اور طعن وتشنیع نہ ہو، یا خود امام صاحب کسی دن دعا نہ کرائیں اور دعا کرائے بغیر اٹھ کر چلے جائیں، تو امام صاحب پر کوئی الزام یا کوئی تبصرہ نہ ہو، ان شرائط کے ساتھ فرض نمازوں کے بعد اجتماعی دعا بلا تردد جائز اور درست ہے، لیکن اگر اسے نمازوں کا جزو سمجھا جائے، یا نماز کے بعد دعا کو لازم سمجھا جائے تو یہ سمجھنا بدعت ہے، اور جن علماء کرام نے بدعت کہا ہے، اگر اس نقطۂ نظر سے بدعت کہا ہے تو درست ہے، اور اگر یہ نقطۂ نظر پیش نظر نہیں ہے، بلکہ فرض نماز کے بعد اجتماعی دعا کو علی الاطلاق بدعت کہا جا رہا ہے، تو ان کی بات درست نہیں ہے۔'' (۱)

## جہری دعا

فرض نماز کے بعد دعا جہراً (بلند آواز سے) ہو یا سرّاً (پست آواز سے)، اس مسئلہ میں بھی وہی افراط وتفریط ہے جو گذشتہ مسائل میں گزری ہے، لہٰذا اس مسئلہ میں اصولی اور مبنی بر اعتدال بات تو یہ ہے کہ دعا میں سر

---

(۱) فتاوی قاسمیہ: ۹/ ۵۶، مستفاد از: کفایت المفتی، احسن الفتاوی، امداد الفتاوی

(پست آواز) ہی افضل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: (ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً) تم اپنے رب سے پوشیدہ طور پر آہ وزاری کے ساتھ دعا کیا کرو، لیکن اگر بلند آواز سے بھی کر لی جائے تو اس میں بھی حرج نہیں، لیکن آج کل ہمارا اس سلسلہ میں کیا عمل ہے؟ اس کی حضرت مفتی شفیع صاحبؒ نے بڑے ہی بہتر انداز سے عکاسی فرمائی ہے، آپ رقمطراز ہیں:

''ہمارے زمانہ کے ائمہ مساجد کو اللہ تعالیٰ ہدایت فرما دیں کہ قرآن وسنت کی اس تلقین اور بزرگانِ سلف کی ہدایات کو یکسر چھوڑ بیٹھے ہیں، ہر نماز کے بعد دعا کی ایک مصنوعی کارروائی ہوتی ہے، بلند آواز سے کچھ کلمات پڑھے جاتے ہیں، جو آداب دعا کے خلاف ہونے کے علاوہ ان نمازیوں کی نماز میں بھی خلل انداز ہوتے ہیں جو مسبوق ہونے کی وجہ سے امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی باقی ماندہ نماز پوری کر رہے ہیں، غلبہ رسوم نے اس کی برائی اور مفاسد کو ان کی نظروں سے اوجھل کر دیا ہے، کسی خاص موقع پر خاص دعا پوری جماعت سے کرانا مقصود ہو، ایسے موقع پر ایک آدمی کسی قدر آواز سے دعا کے الفاظ کہے اور دوسرے آمین کہیں اس میں مضائقہ نہیں، شرط یہ ہے کہ دوسروں کی نماز وعبادت میں خلل کا موجب نہ بنے، اور ایسا کرنے کی عادت نہ ڈالیں کہ عوام یہ سمجھنے لگے کہ دعا کرنے کا طریقہ یہی ہے، جیسا کہ آج کل عام طور سے ہو رہا ہے۔''(۱)

مفتی صاحب علیہ الرحمہ کی اس تحریر سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہاں تک ہو سکے جہری دعا سے بچنا چاہئے، لیکن اگر کسی مصلحت کی خاطر مثلاً سامعین کی تعلیم کے لئے یا کسی خاص جز کو دعا میں ظاہر کرنے کے لئے، یا بعض مرتبہ جمعہ وعیدین یا اجتماعات وغیرہ میں (جن میں لوگ خاص دعا ہی کی نیت سے آتے ہیں) ان مواقع پر اگر جہراً (بلند آواز کے ساتھ) بھی اگر دعا کر لی جائے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، چنانچہ فتاوی ہندیہ کا ایک جزئیہ اسی بات کی صراحت کرتا ہے:

إِذَا دَعَا بِالدُّعَاءِ الْمَأْثُورِ جَهْرًا وَمَعَهُ الْقَوْمُ أَيْضًا لِيَتَعَلَّمُوا الدُّعَاءَ لَا بَأْسَ بِهِ.(۲)

(۱) معارف القرآن: ۳/۵۷۸، فرید بکڈپو

(۲) فتاوی ہندیہ: ۵/۳۱۸

جب تم میں سے کوئی شخص ماثور ومنقول دعا بلند آواز کے ساتھ کرے اور اس کے ساتھ لوگوں کا مجمع بھی ہوتا کہ لوگ دعا سیکھ لیں تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

معلوم ہوا کہ بعض مواقع پر بلند آواز سے دعا کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں، بلکہ بعض مرتبہ تو جہری دعا سری دعا کے مقابلہ میں زیادہ سودمند ہوتی ہے،لیکن اس سلسلہ میں ہمارے یہاں جہری دعا کا جو سخت التزام پایا جاتا ہے کہ بلند آواز سے دعا کرائی جائے تو ہی دعا معتبر ہوگی اور سری دعا کا کوئی اعتبار نہیں، اسی کا نام غلو اور بے اعتدالی ہے، اسی وجہ سے ائمہ حضرات کو اس سلسلہ میں بڑے احتیاط سے کام لینا چاہئے، کبھی سری دعا کرادیں اور کبھی موقع کی مناسبت سے جہری دعا بھی کرادیا کریں، اور کبھی کبھی دعا ترک بھی کردیا کریں، تاکہ ائمہ حضرات کے اس عمل سے امت دعا کے آداب اور اس سلسلہ میں راہ اعتدال سے واقف ہوسکے، اور وہ افراط وتفریط اور غلو سے محفوظ رہ سکے۔

اس سلسلہ میں حضرت الاستاذ فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم کی ایک چشم کشا تحریر ملاحظہ ہو:

> ''دعا زور سے بھی کی جاسکتی ہے اور آہستہ بھی، البتہ آہستہ دعا کرنا نسبتاً بہتر ہے، کیونکہ قرآن نے دعا کا ادب ہی یہ بتایا ہے کہ دعا میں فروتنی اور پست آواز ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً [اعراف: ۵۵] اور اس میں یہ سہولت ہے کہ ہر شخص اپنی ضرورت کے مطابق دعا کرسکتا ہے، کیونکہ ہر شخص کی ضرورت ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، ویسے زور سے دعا کرنے میں بھی کراہت اور مضائقہ نہیں''۔(۱)

لہٰذا ان تمام اقوال سے معلوم ہوا کہ دعا میں اصل سر ہے، البتہ جہر کی بھی گنجائش ہے، لیکن موقع ومحل کا خیال رکھا جائے، کسی بھی ایک پہلو پر بے جا جبر اور اصرار نہ کیا جائے۔

## دعائے ثانیہ

آج کل مساجد میں دعائے ثانیہ کا رواج بھی روز بروز بڑھتا جارہا ہے، اس کی شکل یہ ہے کہ تمام مقتدی اپنی اپنی سنن ونوافل سے فارغ ہوکر امام کے قریب جمع ہوجاتے ہیں، پھر سب مل کر زور زور سے اجتماعی

---

(۱) کتاب الفتاویٰ: ۳/ ۹۸-۹۹

دعا کرتے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے نماز کے فوراً بعد ایک مرتبہ دعا ہو چکی ہوتی ہے، اس کے بعد پھر دوسری مرتبہ دعا کے لئے یہ مجلس منعقد کی جاتی ہے، مزید یہ کہ اسے اس طرح ضروری سمجھا جاتا ہے کہ گویا اس کے بغیر ادا کی گئی نماز ہی میں کوئی نقص رہ گیا ہو، ظاہر سی بات ہے یہ طریقہ قرآن وحدیث کے مخالف اور غلو پر مبنی ہے، اس لئے کہ دعائے ثانیہ کا عمل صحابہؓ، تابعین اور فقہاء کی زندگی میں ملتا ہے اور نہ ہی ان کے اقوال میں کہیں اس کا ثبوت ہے، بلکہ آپ ﷺ اور صحابہؓ کا عمل تو اس کے بالکل برعکس ہے، اسی سلسلہ میں مفتی محمود صاحبؒ اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں:

> حضور ﷺ کی عادتِ شریفہ عام یہ تھی کہ فرض نماز مسجد میں باجماعت ادا فرماتے تھے اور سنن ونوافل مکان پر، اگرچہ اس کے خلاف بھی ثابت ہے مگر قلت کے ساتھ، لہٰذا اصل مسنون طریقہ سنن ونوافل میں یہ ہے کہ مکان پر ادا کی جائیں، ایسی حات میں دعائے ثانیہ بحیثیت اجتماعیہ کی کوئی صورت نہیں، نیز ہر فرض نماز کے بعد سنتیں ثابت بھی نہیں''۔(۱)

اسی طرح مفتی عبدالرحیم لاجپوریؒ نماز کے بعد آپ ﷺ کا معمول مبارک بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> '' بہرحال جب یہ ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرامؓ اکثر وبیشتر سنتیں گھر جاکر ادا فرماتے تھے تو امام ومقتدی کامل کر باجماعت دعا مانگنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیا سنتیں گھر میں پڑھ کر دوبارہ مسجد میں جمع ہوتے تھے؟ اور جماعت کے ساتھ دعا مانگا کرتے تھے؟ دعا مانگنے کے لئے دولت خانہ سے مسجد میں آنا تو درکنار، واقعہ یہ ہے کہ کبھی کسی مصلحت یا ضرورت کی وجہ سے آنحضرت ﷺ کو مسجد میں سنتیں پڑھنے کا اتفاق ہوا تب بھی آپ ﷺ نے مقتدیوں کے ساتھ مل کر دعا نہیں فرمائی، بلکہ آنحضرت ﷺ سنتوں میں مشغول رہتے اور مقتدی اپنی اپنی نمازوں سے فارغ ہو کر آنحضرت ﷺ کی فراغت کا انتظار کئے بغیر ایک ایک کر کے چلے جاتے، حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ بعد نماز مغرب سنتوں میں اتنی طویل قراءت

(۱) فتاوی محمودیہ: ۵/ ۲۹۷

فرماتے تھے کہ مصلی مسجد سے چلے جاتے تھے، کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطيل القراءة في الركعتين بعد المغرب حتى يتفرق أهل المسجد (ابو داؤد شریف: باب رکعتی المغرب این تصلیان)، اور حضرت ابن عباسؓ بیان فرماتے ہیں کہ ایک شب میں آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر رہا، آپ ﷺ نے عشاء کی نماز پڑھی پھر نماز میں مشغول ہو گئے، یہاں تک کہ مسجد میں سوائے آپ ﷺ کے کوئی باقی نہ رہا۔ (شرح معانی الآثار: ۱/ ۲۰۱، باب التطوع فی المساجد) اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ سنن کے بعد امام ومقتدی کا مل کر دعا مانگنے کا دستور ہی نہیں، لہٰذا یہ دستور اور طریقہ خلاف سنت ہے اور اس کو ترک کرنا لازم ہے۔'' (۱)

آپ ﷺ کے معمولات زندگی سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ دعائے ثانیہ کا ثبوت آپ کی زندگی میں کہیں نہیں ملتا، بلکہ آپ کا معمول مبارک تو سنن ونوافل کو اکثر گھر میں ادا فرمانے کا تھا، لہٰذا دعائے ثانیٔ پر اصرار غیر مسنون اور مکروہ عمل کہلائے گا، اس لئے کہ جب مندوب ومستحب پر اصرار کو مکروہ کہا گیا ہے اور یہ اصرار اس مندوب عمل کو مکروہ بنا دیتا ہے (الإصرار على المندوب يبلغه إلى حد الكراهة) ''کسی مندوب عمل پر اصرار کرنا اس کو کراہت کے درجہ تک پہنچا دیتا ہے'' تو یہ تو مندوب نہیں بلکہ بدعت کے قبیل سے ہے، اس پر اصرار کا تو خیال بھی نہ آنا چاہئے۔

## حی علی الصلوٰۃ پر کھڑا ہونا

جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے اور اس میں جو اختلاف پایا جاتا ہے کہ حی علی الصلوٰۃ پر کھڑا ہونا ہے یا اس سے پہلے؟ تو یہ زیادہ سے زیادہ اولیٰ اور غیر اولیٰ یا افضل ومفضول کا اختلاف ہے، چونکہ نہ ہی اس مسئلہ کا تعلق فرائض سے ہے اور نہ ہی واجبات وسنن سے، بلکہ زیادہ سے زیادہ مستحب کہا جاسکتا ہے ـــــــ لیکن اس سلسلہ میں امت میں جو غلو اور تنازعہ پایا جاتا ہے، اسے یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں، اس سے ہر کس وناکس بخوبی آگاہ ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ ہم قرآن وحدیث کی روشنی میں اس اختلافی مسئلہ کی صحیح صورتِ حال امت کے سامنے پیش کریں تاکہ امت کے سامنے حقیقت واضح ہوسکے اور اس مسئلہ میں پائے جانے والے

---

(۱) فتاوی رحیمیہ: ۲/ ۲۲۶-۲۲۷۔ دار الاشاعت کراچی

باہمی اختلاف کی شدت میں کسی قدر کمی آ سکے، لہٰذا پہلے ہم اس مسئلہ کے سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال اور صحابہؓ کے آثار پر ایک نظر ڈالتے ہیں، صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں:

عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، قَالَ: كَانَ بِلَالٌ يُؤَذِّنُ إِذَا دَحَضَتْ، فَلَا يُقِيمُ حَتَّى يَخْرُجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِذَا خَرَجَ أَقَامَ الصَّلَاةَ حِينَ يَرَاهُ.(۱)

حضرت بلالؓ ظہر کی اذان اس وقت دیتے تھے جب زوال آفتاب ہوجاتا، پھر اقامت اس وقت تک نہ کہتے جب تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکان سے باہر نہ آجاتے، جب باہر تشریف لے آتے تو نماز کی اقامت کہتے۔

نیز صحیح مسلم کی روایت ہے:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ تُقَامُ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَيَأْخُذُ النَّاسُ مَصَافَّهُمْ، قَبْلَ أَنْ يَقُومَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَامَهُ.(۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امامت کے لئے نماز کھڑی کی جاتی تھی، اور لوگ آپؐ کے کھڑے ہونے سے پہلے اپنی اپنی جگہ صفوں میں لے لیتے تھے۔

اسی طرح ایک اور روایت ملاحظہ ہو:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَقُولُ: أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَقُمْنَا، فَعَدَّلْنَا الصُّفُوفَ، قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.(۳)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک بار نماز کھڑی کی گئی تھی، ہم کھڑے ہوئے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہماری طرف نکلنے سے پہلے ہی ہم نے صفیں درست کرلیں۔

---

(۱) صحیح مسلم، باب متی یقوم الناس للصلاۃ، حدیث نمبر: ۱۶۰

(۲) صحیح مسلم، باب متی یقوم الناس للصلاۃ، حدیث نمبر: ۱۵۹

(۳) صحیح مسلم، باب متی یقوم الناس للصلاۃ، حدیث نمبر: ۱۵۷

حضرت ابوقتادۃؓ فرماتے ہیں:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلم: إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي.(۱)

حضرت ابوقتادۃؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب نماز کھڑی ہوجائے تو تم کھڑے نہ ہو جب تک مجھے اپنی طرف آتا ہوا نہ دیکھ لو۔

ایک اور روایت میں ہے:

عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ شِهَابٍ: "أَنَّ النَّاسَ كَانُوا سَاعَةَ يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ: اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، يُقِيمُ الصَّلَاةَ، يَقُومُ النَّاسُ إِلَى الصَّلَاةِ، فَلَا يَأْتِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَامَهُ حَتَّى يُعَدِّلَ الصُّفُوفَ.(۲)

ابن شہاب سے مروی کہ جس وقت مؤذن اللہ اکبر کہتا تھا، لوگ نماز کے لئے کھڑے ہوجاتے تھے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریف لانے تک صفیں درست ہوجاتی تھیں۔

ان احادیث کوذکر کرنے کے بعد مفتی شفیع صاحبؒ لکھتے ہیں:

''ان سب روایات حدیث کے مجموعے سے ایک بات قدر مشترک کے طور پر یہ ثابت ہوئی کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے سے مسجد میں تشریف فرما نہ ہوتے، بلکہ گھر میں سے تشریف لاتے تھے تو آپؐ کو دیکھتے ہی حضرت بلالؓ اقامت شروع کرتے، اور سب صحابہ کرامؓ شروع اقامت سے کھڑے ہوکر تعدیل صفوف کرتے تھے، آپؐ نے اس کو کبھی منع نہیں فرمایا، البتہ گھر میں سے باہر تشریف لانے سے پہلے اقامت کہنے اور لوگوں کے کھڑے ہونے سے منع فرمایا ہے، وہ بھی از روئے شفقت ممانعت تھی، جس کو فقہاء کرامؒ کی زبان میں مکروہ تنزیہی کہا جاسکتا ہے۔''

(۱) صحیح مسلم، باب متی یقوم الناس للصلاۃ، حدیث نمبر: ۱۶۰

(۲) مصنف عبدالرزاق، باب یقوم الناس عندالاقامۃ، حدیث نمبر: ۱۹۴۲

آگے اس مسئلہ کے ذیل میں فقہاء کرام کے مذاہب کو بیان کرتے ہوئے حضرت مفتی صاحبؒ فرماتے ہیں:

''حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کو بعنوان ''آداب الصلوٰۃ'' لکھا ہے، اور آداب سے مراد وہ افعال ہیں جن کا چھوڑ دینا کسی کراہت یا عتاب کا موجب نہیں ہوتا، کرنا اس کا افضل ہے، نہ کرنے والے پر بھی نکیر کرنا جائز نہیں، بلکہ نکیر کرنا بدعت ہے، درمختار میں ''فصل صفة الصلوٰۃ'' سے پہلے لکھا ہے:

(وَلَهَا آدَابٌ) تَرْكُهُ لَا يُوجِبُ إِسَاءَةً وَلَا عِتَابًا كَتَرْكِ سُنَّةِ الزَّوَائِدِ، لَكِنَّ فِعْلَهُ أَفْضَلُ.(۱)

اور نماز کے کچھ آداب ہیں، جن کے چھوڑنے سے گناہ نہیں ہوتا اور نہ ملامت ہوتی ہے، مثلاً سنن زوائد کو ترک کرنا، ہاں اس کا کرنا افضل ہے۔

امام نوویؒ شرح مسلم میں ائمۂ اربعہ کے مسالک کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فَمَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى وَطَائِفَةٍ أَنَّهُ يستحب أن لا يَقُومَ أَحَدٌ حَتَّى يَفْرُغَ الْمُؤَذِّنُ مِنَ الْإِقَامَةِ وَنَقَلَ الْقَاضِي عِيَاضٌ عَنْ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى وَعَامَّةِ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ أَنْ يَقُومُوا إِذَا أَخَذَ الْمُؤَذِّنُ فِي الْإِقَامَةِ وَكَانَ أَنَسٌ يَقُومُ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ وَبِهِ قَالَ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَالْكُوفِيُّونَ يَقُومُونَ فِي الصَّفِّ إِذَا قَالَ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ.(۲)

امام شافعیؒ اور ان کے علاوہ ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ مؤذن کے اقامت سے فارغ ہونے تک کسی کا کھڑا نہ ہونا مستحب ہے، قاضی عیاضؒ نے امام مالکؒ اور عامة العلماء سے نقل کیا ہے کہ مؤذن کے اقامت شروع کرتے وقت لوگوں کا کھڑا ہوجانا مستحب ہے، اور جب مؤذن ''قد قامت الصلاۃ'' کہتا تھا تو حضرت انس کھڑے ہوجایا کرتے تھے، حضرت امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں،

---

(۱) ردالمحتار، آداب الصلاۃ: ۱/ ۴۷۷

(۲) المنہاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج/شرح النووی علی مسلم: ۵/ ۱۰۳

اور حضرت امام ابوحنیفہؒ اور دیگر اہل کوفہ نے فرمایا ہے کہ ''حی علی الصلوٰۃ'' کہتے وقت صف میں کھڑے ہوجائیں۔

اور مذہب حنفیہ کی پوری تفصیل فتاوی عالمگیری اور بدائع الصّنائع میں حسب ذیل ہے:

إِنْ كَانَ الْمُؤَذِّنُ غَيْرَ الْإِمَامِ وَكَانَ الْقَوْمُ مَعَ الْإِمَامِ فِي الْمَسْجِدِ فَإِنَّهُ يَقُومُ الْإِمَامُ وَالْقَوْمُ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ: حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ عِنْدَ عُلَمَائِنَا الثَّلَاثَةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْإِمَامُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ فَإِنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ مِنْ قِبَلِ الصُّفُوفِ فَكُلَّمَا جَاوَزَ صَفًّا قَامَ ذَلِكَ الصَّفُّ وَإِلَيْهِ مَالَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ الْحَلْوَانِيُّ وَالسَّرَخْسِيُّ وَشَيْخُ الْإِسْلَامِ خُوَاهَرْ زَادَهْ وَإِنْ كَانَ الْإِمَامُ دَخَلَ الْمَسْجِدَ مِنْ قُدَّامِهِمْ يَقُومُونَ.(۱)

اگر مؤذن امام کے علاوہ ہو اور مقتدی حضرات امام کے ساتھ مسجد میں ہوں تو امام اور مقتدی 'حی علی الصلاۃ' کہتے وقت کھڑے ہوجائیں، ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے، اور یہی قول صحیح ہے، اور اگر امام خارج مسجد ہو تو دیکھا جائے اگر امام صفوں کی طرف داخل ہو تو امام جس صف سے آگے بڑھتا جائے اس صف کے لوگ ساتھ ساتھ کھڑے ہوتے جائیں، شمس الائمہ حلوانی، امام سرخسی اور شیخ الاسلام خواہر زادہ بھی اسی رائے کی طرف مائل ہیں، اور اگر امام مقتدیوں کے سامنے سے داخل ہو تو امام کو دیکھتے ہی سب کھڑے ہوجائیں۔

اور مذہب مالکیہ کی تشریح خود امام مالکؒ نے جو موطأ میں ایک سوال کے جواب میں فرمائی وہ یہ ہے:

مَتَى يَجِبُ الْقِيَامُ عَلَى النَّاسِ حِينَ تُقَامُ الصَّلَاةُ؟ فَقَالَ: وَأَمَّا قِيَامُ النَّاسِ حِينَ تُقَامُ الصَّلَاةُ، فَإِنِّي لَمْ أَسْمَعْ فِي ذَلِكَ بِحَدٍّ يُقَامُ لَهُ، إِلاَّ أَنِّي أَرَى ذَلِكَ عَلَى قَدْرِ طَاقَةِ النَّاسِ، فَإِنَّ مِنْهُمُ الثَّقِيلَ وَالْخَفِيفَ، وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَكُونُوا كَرَجُلٍ وَاحِدٍ.(۲)

(۱) فتاوی ہندیہ، الفصل الثانی فی کلمات الاذان والاقامۃ: ۱/ ۵۷

(۲) موطا امام مالک، باب ماجاء للصلاۃ: ۲/ ۹۶

نماز شروع ہوتے وقت لوگوں پر قیام کب واجب ہے؟ حضرت امام مالکؒ نے فرمایا: کہ نماز شروع ہوتے وقت لوگوں کے قیام کے سلسلہ میں میں نے کسی متعین حد کے بارے میں نہیں سنا کہ کب کھڑا ہوا جائے، مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ لوگوں کی استطاعت کے مطابق ہونا چاہئے، کیونکہ ان میں بعض بھاری بدن کے ہیں اور بعض ہلکے، اور تمام لوگ ایک شخص کی مانند نہیں ہو سکتے۔

زیر بحث مسئلہ سے متعلق ائمہ اربعہ کے مذاہب مذکورہ بالا عبارات میں آ گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے، امام مالکؒ کے نزدیک حسب روایت قاضی عیاضؒ شروع اقامت ہی سے کھڑا ہونا مستحب ہے، البتہ موطأ کی تشریح سے یہ معلوم ہوا کہ کسی خاص حد پر قیام واجب نہیں، بلکہ لوگوں کو ان کی سہولت پر چھوڑ دیا جائے، بھاری بدن کے آدمی کو اٹھنے میں دیر لگ سکتی ہے، ہلکا آدمی جلدی اٹھ سکتا ہے، امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب یہ معلوم ہوا کہ جب مؤذن 'قد قامت الصلاۃ' کہے اس وقت کھڑا ہونا چاہئے، امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مذہب میں وہ تفصیل ہے جو جو عالمگیریہ اور بدائع کے حوالہ سے اوپر مذکور ہوئی۔

البحر الرائق میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے جہاں یہ بیان کیا ہے کہ جب امام اقامت سے پہلے ہی مسجد میں موجود ہو تو 'حی علی الفلاح' پر کھڑا ہونا چاہئے، اس کی علت یہ بیان کی گئی ہے:

وَالْقِيَامُ حِينَ قِيلَ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ؛ لِأَنَّهُ أَمْرٌ بِهِ فَيُسْتَحَبُّ الْمُسَارَعَةُ إِلَيْهِ.(۱)

اور قیام کرنا جس وقت 'حی علی الفلاح' کہا جائے، اس لئے کہ یہ ایسا مستحب عمل ہے جس کی طرف جلدی کرنا چاہئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے 'حی علی الفلاح' پر یا 'قد قامت الصلاۃ' پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے، ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے، نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے، کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے، اس سے واضح ہو گیا کہ جن حضرات ائمہ نے 'حی علی الصلوٰۃ' پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے، اس کا بھی

---

(۱) البحر الرائق، باب سنن الصلاۃ: ۱/۳۲۱

یہ مطلب نہیں کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا استحباب کے خلاف ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلافِ ادب ہے، کیونکہ وہ 'مسارعة الی الطاعة' کے خلاف ہے۔

اس میں غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ مذاہب اربعہ میں دو باتیں متفق علیہ ہیں، ایک یہ کہ یہ تمام اختلاف افضلیت واولیت کا ہے، اس میں کوئی جانب ناجائز کا مکروہ نہیں، اور کسی کو کسی پر نکیر واعتراض کرنے کا حق نہیں —— مگر یہ امت میں کسی کا مذہب نہیں کہ امام اقامت کے وقت باہر سے آ کر مصلے پر بیٹھ جائے اور بیٹھنے کو ضروری سمجھے، کھڑے ہونے والے مقتدیوں کو کھڑے ہونے سے روکے، جو کھڑا ہو اس کو برا سمجھے، پہلے کھڑے ہونے کو مکروہ اور برا سمجھنا، اور برا کہنا ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں۔

## خلاصۂ کلام

خلاصۂ کلام یہ کہ خود رسول اللہ ﷺ کا عمل پھر خلفائے راشدین سے مذکور الصدر تصریحات اور جمہور صحابہ وتابعین کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ ان حضرات کا معمول ودستور یہی تھا کہ امام مسجد میں آ جائے تو اول اقامت ہی سے سب لوگ کھڑے ہو کر صفوں کو درست کر لیں، اور جس صورت میں امام پہلے سے محراب کے قریب بیٹھا ہو اس میں بھی 'حی علی الفلاح' پر کھڑے ہونے کو مستحب کہنا بایں معنی ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلافِ ادب ہے، کیونکہ اس میں تو مسارعت اور زیادہ ہے، اور یہ کہ جو طریقہ بعض مسجدوں میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اقامت کے وقت امام باہر سے یا مسجد کے کسی گوشہ سے آئے اور مصلے پر بیٹھ جائے، اور اس بیٹھنے کو اس درجہ ضروری سمجھے کہ جو لوگ پہلے کھڑے ہوں، ان کو بھی بیٹھ جانے کی تاکید کرے، جو نہ بیٹھے اس پر طعن کیا جائے، یہ عمل امت میں کسی امام وفقیہ کا مذہب نہیں، یہ خالص بدعت ہے۔(۱)

## نماز میں لاؤڈ اسپیکر کا استعمال

نماز میں (آلۂ مکبّر الصوت) یعنی لاؤڈ اسپیکر کا استعمال کرنا کیسا ہے؟ جائز ہے یا نہیں؟ ایک تو یہ پہلو ہے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ کس موقع پر لاؤڈ اسپیکر کا استعمال صحیح اور درست ہوگا اور کس موقع پر مستحسن نہ ہوگا؟ ان دونوں ہی صورتوں میں امت افراط وتفریط اور غلو کا شکار رہی ہے، جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے تو آج کل جدید تحقیقات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ آلۂ مکبّر الصوت (لاؤڈ اسپیکر) سے جو آواز نکلتی ہے وہ درحقیقت بولنے والے ہی کی آواز ہوتی ہے، صدائے بازگشت نہیں ہوتی، ایک زمانہ میں تو اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا تھا لیکن

(۱) ملخص از جواہر الفقہ: ۲/ ۴۲۷-۴۴۱

اب تو تمام ہی فقہاء کے نزدیک نماز میں لاؤڈ اسپیکر کا استعمال جائز ہے، چنانچہ مفتی شفیع صاحبؒ اس مسئلہ میں بڑی تحقیق فرمانے کے بعد اس نتیجہ پر پہونچے کہ:

''جدید تحقیقات کے نتیجے میں یہ ظاہر ہوا ہے کہ آلۂ مکبّر الصوت سے سنی ہوئی آواز متکلم کی اصلی آواز ہوتی ہے، جس کی وجہ سے فسادِ نماز کی اصل بنیاد ہی منہدم ہوگئی۔''(۱)

اس کے بعد بھی لاؤڈ اسپیکر کے جواز وعدم جواز پر بحث کرنا اور اس کے استعمال کو ناجائز سمجھنا، سوائے غلو اور تنگ نظری کے کچھ نہیں، اور جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے کہ کس موقع کی مناسبت سے لاؤڈ اسپیکر کا استعمال موزوں اور مناسبت ہوگا اور کس موقع سے نہیں؟ لہٰذا اس میں بھی ایک طرف تو اتنا افراط پایا جاتا ہے کہ چاہے مسجد میں دس بیس لوگ ہی کیوں نہ ہو اور امام کی آواز بہ سہولت مقتدیوں تک پہنچ رہی ہو تب بھی زور زور سے لاؤڈ اسپیکر میں نماز پڑھائی جاتی ہے جو کہ مستحسن نہیں، جیسا کہ فقہاء نے وضاحت کی ہے:

وَالزَّائِدُ عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ كَمَا هُوَ مَكْرُوهٌ لِلْإِمَامِ ......وَفِي حَاشِيَةِ أَبِي السُّعُودِ: وَاعْلَمْ أَنَّ التَّبْلِيغَ عِنْدَ عَدَمِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ بِأَنْ بَلَغَهُمْ صَوْتُ الْإِمَامِ مَكْرُوهٌ.(۲)

اور ضرورت سے زائد آواز نکالنا امام کے لئے مکروہ ہے، اور حاشیہ ابو سعود میں ہے کہ ''جاننا چاہئے کہ بلا ضرورت آواز پہنچانا اس طور پر کہ امام کی آواز پہنچ رہی ہو تو مکروہ ہے۔

اسی طرح شامی کی ایک دوسری عبارت میں ہے:

وَيَجْهَرُ الْإِمَامُ) وُجُوبًا بِحَسَبِ الْجَمَاعَةِ، فَإِنْ زَادَ عَلَيْهِ أَسَاءَ.(۳)

اور امام کے لئے (مقتدیوں کی تعداد) اور جماعت کے لحاظ سے آواز بلند کرنا ضروری ہے، اور ضرورت سے زائد آواز بلند کرنا مستحسن نہیں۔

---

(۱) آلات جدید، ص: ۳۲۔ مقدمہ طبع ثالث، ادارۃ المعارف-کراچی

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار، باب کتاب الصلاۃ، فصل واجبات الصلاۃ: ۱/ ۴۷۵

(۳) ردالمحتار علی الدر المختار، باب کتاب الصلاۃ، فصل فی القراءۃ: ۱/ ۵۳۲

اسی طرح تفریط میں بھی غلو اس قدر کہ ہزاروں کا مجمع ہے، یا مسجد اتنی طویل وعریض ہے کہ امام صاحب کی آواز بہ سہولت مقتدیوں تک نہیں پہنچ سکتی ہو تب بھی لاؤڈ اسپیکر کا استعمال نہ کیا جائے یہ سراسر غلو کی شکل ہے، بلکہ ایسے موقع پر ضرور اس کا استعمال کرنا چاہئے۔

لہٰذا اس سلسلہ میں اعتدال یہ ہے کہ بقدر حاجت وضرورت لاؤڈ اسپیکر کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے ـــــ اور جب آواز اس کے بغیر بھی پہنچ سکتی ہو تو بلاضرورت اس کا استعمال نہ کرنا بہتر ہے، البتہ اگر اس صورت میں بھی استعمال کرلیا تب بھی نماز درست ہوجائے گی، اس کا نماز پر کوئی اثر نہ ہوگا، اسی طرح جہاں اس کے استعمال کی ضرورت ہو مثلاً مجمع زیادہ ہو یا مسجد کافی بڑی ہو تو اس صورت میں عدل استعمال غلو ہے اور استعمال کرنا مستحسن ہے۔

## نماز کے بعد مصافحہ

دیگر مسائل کی طرح نماز کے بعد مصافحہ کا مسئلہ بھی غلو کی شکل اختیار کرچکا ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ اور صحابہؓ کی زندگی میں اس کا دور دور تک بھی ثبوت نہیں ملتا، لیکن آج کل امت کے ایک خاص طبقہ میں نماز کے بعد مصافحہ پر اس طرح زور دیا جاتا ہے کہ گویا مصافحہ عبادت کا ایک لازمی جز اور نماز کا تتمہ ہے، اور مصافحہ نہ کرنے پر خدانخواستہ عبادت میں کوئی نقص باقی رہ جائے گا۔

ظاہری بات ہے کہ یہ ناسمجھی اور جہالت کی باتیں ہیں، جن کا دور تک بھی شریعت وسنت سے کوئی تعلق نہیں، چنانچہ مشکوٰۃ کے شارح ملا علی قاریؒ اسی بدعت کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> فَإِنَّ مَحَلَّ الْمُصَافَحَةِ الْمَشْرُوعَةِ أَوَّلُ الْمُلَاقَاةِ، وَقَدْ يَكُونُ جَمَاعَةٌ يَتَلَاقَوْنَ مِنْ غَيْرِ مُصَافَحَةٍ وَيَتَصَاحَبُونَ بِالْكَلَامِ وَمُذَاكَرَةِ الْعِلْمِ وَغَيْرِهِ مُدَّةً مَدِيدَةً، ثُمَّ إِذَا صَلَّوْا يَتَصَافَحُونَ، فَأَيْنَ هَذَا مِنَ السُّنَّةِ الْمَشْرُوعَةِ، وَلِهَذَا صَرَّحَ بَعْضُ عُلَمَائِنَا بِأَنَّهَا مَكْرُوهَةٌ حِينَئِذٍ، وَأَنَّهَا مِنَ الْبِدَعِ الْمَذْمُومَةِ.(۱)
>
> اس بات میں کوئی شک نہیں کہ شریعت کی جانب سے ثابت مصافحہ کا محل تو ملاقات کی ابتدا کا موقع ہے، لیکن کچھ لوگوں کا عمل یہ ہے کہ ملنے کے وقت تو

(۱) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح، باب المصافحۃ والمعانقۃ: ۷/ ۲۹۶۳

مصافحہ نہیں کرتے اور دیر تک ادھر ادھر کی علمی اور غیر علمی باتوں میں مشغول رہتے ہیں، پھر جب نماز سے فارغ ہوتے ہیں تو مصافحہ کرنے لگتے ہیں، یہ کہاں کی سنت ہے؟! اس لئے بعض علماء نے توصراحت کے ساتھ یہ بات کہی ہے کہ نماز کے بعد مصافحہ کرنا مکروہ اور قابل مذمت بدعت ہے۔

اسی طرح شامی میں بھی نماز کے بعد مصافحہ کو مکروہ اور روافض کا طریقہ کہا ہے:

وَنَقَلَ فِي تَبْيِينِ الْمَحَارِمِ عَنْ الْمُلْتَقَطِ أَنَّهُ تُكْرَهُ الْمُصَافَحَةُ بَعْدَ أَدَاءِ الصَّلَاةِ بِكُلِّ حَالٍ، لِأَنَّ الصَّحَابَةَ -رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ- مَا صَافَحُوا بَعْدَ أَدَاءِ الصَّلَاةِ، وَلِأَنَّهَا مِنْ سُنَنِ الرَّوَافِضِ، ثُمَّ نَقَلَ عَنْ ابْنِ حَجَرٍ عَنْ الشَّافِعِيَّةِ أَنَّهَا بِدْعَةٌ مَكْرُوهَةٌ لَا أَصْلَ لَهَا فِي الشَّرْعِ، وَأَنَّهُ يُنَبَّهُ فَاعِلُهَا أَوَّلًا وَيُعَزَّرُ ثَانِيًا ثُمَّ قَالَ: وَقَالَ ابْنُ الْحَاجِّ مِنْ الْمَالِكِيَّةِ فِي الْمَدْخَلِ إنَّهَا مِنْ الْبِدَعِ، وَمَوْضِعُ الْمُصَافَحَةِ فِي الشَّرْعِ، إنَّمَا هُوَ عِنْدَ لِقَاءِ الْمُسْلِمِ لِأَخِيهِ لَا فِي أَدْبَارِ الصَّلَوَاتِ فَحَيْثُ وَضَعَهَا الشَّرْعُ يَضَعُهَا فَيُنْهَى عَنْ ذَلِكَ وَيُزْجَرُ فَاعِلُهُ لِمَا أَتَى بِهِ مِنْ خِلَافِ السُّنَّةِ.(۱)

نماز کے بعد ہر حال میں مصافحہ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ صحابہؓ نماز کے بعد مصافحہ نہیں کیا کرتے تھے، اور اس لئے بھی مکروہ ہے کہ یہ روافض کا طریقہ ہے، اور علامہ ابن حجر شافعیؒ نقل کرتے ہیں کہ یہ ناپسندیدہ بدعت ہے، شریعت محمدی میں اس کی کوئی اصل نہیں، لہٰذا ایسا کرنے والے کو پہلی دفعہ تنبیہ کی جائے گی، پھر اگر باز نہ آئے تو دوسری دفعہ میں اسے سزا دی جائے گی، اسی طرح ابن الحاج مالکیؒ مدخل میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہ بھی ایک قسم کی بدعت ہے، اور شریعت میں مصافحہ کا وہ وقت بتلایا گیا ہے کہ جب ایک مسلمان اپنے دوسرے مسلمان بھائی سے ملاقات کرے، نہ کہ نمازوں کے بعد مصافحہ کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ شریعت نے جس موقع پر مصافحہ کرنے کا حکم دیا ہے اسے اسی کے محل پر رکھا جائے، اس

(۱) شامی، باب الاستبراء وغیرہ: ۳۸۱/۶

کے علاوہ مواقع پر مصافحہ کرنے سے منع کیا جائے، اور خلاف سنت مصافحہ کرنے والے کو تو مزید سختی کے ساتھ منع کیا جائے گا۔

مصافحہ کے سلسلہ میں صحیح بات تو یہی ہے کہ نماز کے بعد مصافحہ کا کہیں پر بھی ثبوت نہیں ملتا، یہ فعل خلاف سنت، بدعت اور مکروہ ہے، البتہ اگر کسی دوسرے شخص نے نماز کے بعد مصافحہ کے لئے ہاتھ بڑھا دیئے تو اس صورت میں انتشار سے بچتے ہوئے مصافحہ کرلے تاکہ بدگمانی کی کیفیت پیدا نہ ہو، واضح ہو کہ اگر کسی سے ملاقات بعد نماز ہوا اور اول ملاقات کی وجہ سے سلام ومصافحہ ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

## جمعہ کے خطبہ میں عصا کا استعمال

جمعہ کے خطبہ میں عصا کا سہارا لیکر خطبہ دینا سنت ہے یا بدعت؟ اس لئے کہ اس مسئلہ میں ایک طبقہ کا حال یہ ہے کہ وہ بہت غلو اور تشدد سے کام لیتا ہے اور عصا کو فرض اور واجب کا درجہ دیتا ہے، اگر بغیر عصا کے خطبہ دے دیا گیا تو پوری مسجد میں افراتفری کا عالم پیدا ہو جاتا ہے، اور دوسرے طبقہ کا حال یہ ہے کہ اس نے عصا کے استعمال کو بالکل ہی ترک کر رکھا ہے اور پورا پورا سال گزر جاتا ہے مگر بھولے سے بھی ایک مرتبہ عصا لیکر خطبہ نہیں دیتے، یہ دونوں ہی طریقے اعتدال سے دور اور غلو اور تشدد پر مبنی ہیں۔

لہٰذا اس سلسلہ میں جو معتدل بات ہے وہ یہ ہے کہ جمعہ کے خطبہ میں عصا کا استعمال نہ تو فرض وواجب ہے اور نہ ہی سنت مؤکدہ اور نہ بدعت ومکروہ، بلکہ اس کا صحیح حکم یہ ہے کہ یہ عمل سنت غیر مؤکدہ اور مستحب کے درجہ کا ہے، اس لئے کہ خود آپ ﷺ سے عصا لے کر خطبہ دینے کا ثبوت ملتا ہے:

> حَدَّثَنِي شُعَيْبُ بْنُ رُزَيْقٍ الطَّائِفِيُّ، قَالَ: جَلَسْتُ إِلَى رَجُلٍ لَهُ صُحْبَةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُقَالُ لَهُ: الْحَكَمُ بْنُ حَزْنٍ الْكُلَفِيُّ، فَأَنْشَأَ يُحَدِّثُنَا، قَالَ:.... فَأَقَمْنَا بِهَا أَيَّامًا شَهِدْنَا فِيهَا الْجُمُعَةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَامَ مُتَوَكِّئًا عَلَى عَصًا، أَوْ قَوْسٍ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، كَلِمَاتٍ خَفِيفَاتٍ طَيِّبَاتٍ مُبَارَكَاتٍ.(۱)
>
> حضرت شعیب بن زریق طائفیؒ فرماتے ہیں، میں ایک ایسے شخص کے پاس بیٹھا تھا جن کو آپ ﷺ کی صحبت کا شرف حاصل تھا، انہیں حکم بن حزن الکلفی

(۱) سنن ابوداود، کتاب الصلاۃ، حدیث نمبر:۱۰۹۶

کہا جاتا تھا، انہوں نے آپ ﷺ کی تعریف بیان کرنا شروع کیا پھر فرمایا کہ جتنے بھی دن ہم نے آپ ﷺ کے ساتھ جمعہ کی نماز ادا کی ہم نے دیکھا کہ آپ ﷺ کسی عصا یا کمان کے سہارے کھڑے ہوتے، پھر اللہ کی حمد وثنا بیان فرماتے اور بہت ہی مختصر پاکیزہ اور بابرکت کلمات ارشادفرماتے۔

اسی طرح علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

أَنَّ أَخْذَ الْعَصَا سُنَّةٌ كَالْقِيَامِ.(۱)

عصا کالینا کھڑے ہونے کی طرح سنت ہے۔

چنانچہ معلوم ہوا کہ عصا کے استعمال میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور نہ ہی یہ کوئی خلاف شریعت عمل ہے، مقصود اصل اعتدال ہے کہ شریعت نے جس عمل کا جو درجہ متعین کردیا اس کو اسی پر باقی رکھتے ہوئے عمل کیا جائے، اس سلسلہ میں حضرت الاستاذ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم نے بڑی ہی معتدل بات فرمائی ہے:

''البتہ چونکہ یہ حکم سنت غیر مؤکدہ یا مستحب کے درجہ کا ہے، اس لئے عصا لینے کو ضروری نہ سمجھنا چاہئے، اور نہ کبھی اس کو وجہ اختلاف بنانا چاہئے، کہ امت کا اتحاد اور اس کی اجتماعیت کو برقرار رکھنا مستحبات اور افضل وغیر افضل سے زیادہ اہم ہے۔ وباللہ التوفیق(۲)

## تراویح میں قراءت کی مقدار

تراویح کی نماز میں بعض مرتبہ زیادہ پڑھنے اور جلدی مکمل کرنے میں امام تراویح کچھ اس طرح قرآن کریم کی تلاوت کرتے ہیں، جو بالکل قرآن کے ادب کے خلاف ہوتا ہے، لہٰذا اس طرح جلدی جلدی تجوید کی رعایت کئے بغیر قرآن پڑھنا درست نہیں، اس لئے بہتر یہی ہے کہ تراویح میں روزانہ کے پڑھنے کی مقدار متعین کرلی جائے تاکہ امام بھی اطمینان سے پڑھ سکے اور سامعین بھی اطمینان سے سن سکیں:

---

(۱) شامی، باب الجمعہ: ۲/ ۱۶۳

(۲) کتاب الفتاویٰ: ۱/ ۵۲

ثم القراءة علی ثلاثة أوجه..... وفی التراويح يقرأ بقراءة الأئمة بين التؤدة والسرعة.(۱)

پھر قرآن کی قراءت کے تین طریقے ہیں۔۔۔اور تراویح میں ائمہ ایسی قراءت کریں جو حد سے زیادہ ٹھہراؤ اور جلد بازی کے درمیان ہو۔

لیکن آج کل جو شبینہ کا رواج چل پڑا ہے کہ ایک یا دو راتوں میں پورا قرآن مکمل کیا جاتا ہے یہ بالکل نادرست طریقہ ہے، اور اس میں بہت سے مفاسد بھی پائے جاتے ہیں، اور اس طرح جلدی جلدی قرآن پڑھا جاتا ہے، اسے قرآن کہنے میں بھی تامّل ہوتا ہے، نیز جس ادب واحترام کے ساتھ قرآن کی تلاوت کا حکم دیا گیا ہے(وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا)''جب قرآن کی تلاوت کی جائے تو اسے غور سے سنو اور خاموشی اختیار کرو'' اس کا بھی بالکل پاس ولحاظ نہیں رکھا جاتا، لہٰذا اس طرح ایک شب یا دو شب میں قرآن کو ختم کرنے کا عمل نہایت ہی غیر معتدل اور شریعت کے مزاج کے خلاف ہے، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَفْقَهُ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِي أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثٍ.(۲)

حضرت عبداللہ بن عمرو ؓ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو تین دن سے کم میں قرآن کو مکمل کرے وہ قرآن کو صحیح سے سمجھ نہیں سکتا۔

اور چونکہ شبینہ لوگوں کے تنفر اور اکتاہٹ کا بھی باعث بنتا ہے، اس وجہ سے بھی فقہاء نے اسے ناپسند کیا ہے:

وَالِاخْتِيَارُ أَنَّ الْأَفْضَلَ أَنْ يَقْرَأَ فِيهَا مِقْدَارَ مَا لَا يُؤَدِّي إِلَى تَنْفِيرِ الْقَوْمِ فِي زَمَانِنَا لِأَنَّ تَكْثِيرَ الْجَمْعِ أَفْضَلُ مِنْ تَطْوِيلِ الْقِرَاءَةِ.(۳)

اور افضل یہ ہے کہ نماز میں اتنی مقدار میں تلاوت کی جائے جو لوگوں کے اکتاہٹ اور تنفر کا سبب نہ بنے، خاص طور سے ہمارے زمانہ میں اس بات کا خیال رکھا جائے، اس لئے کہ مجمع کی زیادتی طویل قراءت سے افضل ہے۔

---

(۱) فتاوی تاتارخانیہ، کتاب الصلاۃ: ۲/ ۶۷

(۲) سنن الدارمی، باب فی کم یختم القرآن، حدیث نمبر: ۱۵۳۴

(۳) البحر الرائق، صلاۃ التراویح: ۲/ ۱۲۱

شبینہ کے سلسلہ میں ایک سوال کے جواب میں حضرت الاستاذ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم رقم طراز ہیں:

''چونکہ نماز میں قرآن مجید پڑھنے کی کوئی قطعی حد مقرر نہیں ہے، اس لئے اگر اس طرح نماز پڑھائی جائے تو نماز ہوجائے گی، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہؓ کے عہد میں ایک شب یا تین شب میں پورے قرآن کی تکمیل کا اہتمام نہیں تھا، بلکہ غالباً خیر القرون میں اس کا کوئی ثبوت بھی نہیں''۔(۱)

اسی طرح آگے شبینہ کے مفاسد ذکر کرتے ہوئے حضرت الاستاذ لکھتے ہیں:

''آج کل جو **شبینے** منعقد کئے جاتے ہیں، اس میں قرآن اتنا تیز پڑھا جاتا ہے کہ تجوید کا لحاظ نہیں ہو پاتا، بلکہ اکثر اوقات تو الفاظ بھی سمجھ میں نہیں آتے، کچھ لوگ رکوع کا انتظار کر کے جماعت میں شریک ہوتے ہیں، اور جو لوگ شروع میں شامل ہوکر پڑھتے ہیں وہ بھی تکان کے سبب کسل اور تھکاوٹ سے دو چار ہوجاتے ہیں، کچھ لوگ چند دنوں میں قرآن ختم کر کے باقی دنوں میں تراویح ہی کو خیر باد کہہ دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ تمام باتیں کراہت سے خالی نہیں، اور ایسی صورتوں میں قرآن کی بے حرمتی اور بے تکریمی کا اندیشہ ہے، اس لئے ایسا غلو مناسب نظر نہیں آتا، ہاں اگر کسی شخص میں حوصلہ وہمت ہو تو وہ خود تنہا اس طرح نماز پڑھ لے تو شاید مضائقہ نہ ہو۔ واللہ اعلم''۔(۲)

● ● ●

(۱) کتاب الفتاوی:۸/۱۳۱

(۲) کتاب الفتاوی:۸/۱۴

# مسلم عہد حکومت میں برادران وطن کے ساتھ حسن سلوک

مولانا محمد سہیل ندوی ☆

جنت نشاں غیر منقسم ہندوستان کے طول وعرض پر کم وبیش آٹھ سو سال تک کئی مسلم خاندانوں نے حکومت کی ہے اور ہر خاندان سے تعلق رکھنے والے بادشاہ نے ہندستان کے تاج زرنگار اور اس کے تخت طاؤس میں نت نئے گل بوٹوں کا اضافہ کیا ہے، چمنستان ہند کی آبیاری اور اس کی ہمہ جہت ترقی اور خوش حالی ان کا شیوہ تھا، رواداری اور وسعت ظرفی کا مظاہرہ کرنا اور پرامن بقائے باہم اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی فضا کو برقرار رکھنا ان کی حاکمانہ زندگی کا طرۂ امتیاز تھا، ان کی حکومت میں ہندو مسلم یا سکھ عیسائی ہونے کی بنیاد پر کوئی مذہبی یا نسلی تفریق نہیں تھی، انھوں نے کثرت میں وحدت سے عبارت یہاں کی گنگا جمنی تہذیب اور بھائی چارہ کے تصور کو فروغ دینے میں کسی طبقاتی یا مذہبی تعصب کا مظاہرہ نہیں کیا، عہد وسطیٰ میں مسلم حکمرانوں نے امن وسلامتی اور صلح وآشتی جیسے اقدار کو روبہ عمل لاتے ہوئے جس شاندار طریقہ سے حکومت کی ہے، وہ ہندوستانی تاریخ کا ہی نہیں، عالمی تاریخ کا بھی ایک روشن اور باعث صد افتخار باب ہے۔

سرزمین ہند سے ان مسلم بادشاہوں کی اٹوٹ محبت کا اندازہ کرنے کے لیے بس اتنا جان لینا کافی ہے کہ وہ یہاں مختلف سماجی، تجارتی اور سیاسی وجوہ سے آئے، لیکن ایک بار قدم رکھنے کے بعد اپنے آباء واجداد کے مسکن و مدفن اور جان سے زیادہ عزیز اپنی جائے پیدائش کی طرف مڑ کر بھی نہیں دیکھا، بلکہ یہاں کی خاک سے اس قدر محبت، انسیت اور وابستگی بڑھ گئی کہ وہ یہیں کے ہوکر رہ گئے، ان کے اخلاف اور اولاد واحفاد نے بھی

☆ آپ نے ندوہ سے عالمیت کے بعد المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد کا رخ کیا اور یہاں کئی شعبوں میں اختصاص کیا، آپ نے مطالعۂ مذاہب، تاہیل القیادۃ اور فقہ اسلامی کے شعبہ جات میں اختصاص کیا، مطالعۂ مذاہب کے شعبہ میں آپ کے سندی مقالہ کا عنوان: ''مسلم عہد حکومت پر غیر مسلموں کے اعتراضات'' ہے، جس میں متعدد جہتوں سے مسلم حکومتوں پر کئے جانے والے اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے، اس مقالہ کا ایک باب زیر نظر شمارہ میں شامل اشاعت ہے۔

اسی مٹی میں جنم لیا اور یہیں کی خاک کو اپنی آخری آرام گاہ بھی بنایا، یہ مسلم حکمراں عرب، ترکی اور افغانستان و ایران سے آئے تھے، لیکن کسی نے بھی اس ملک کو عربستان یا ترکمانستان وافغانستان بنانے کی کوشش نہیں کی، بلکہ وطن عزیز ہندستان کی وحدت وسالمیت کو ایک جاں باز اور وفادار سپاہی کی طرح تحفظ فراہم کیا، اور یہ ملک ہندستان ہی رہا، انھوں نے اس خطہ زمین سے اپنے مادر وطن کی طرح پیار کیا، انہوں نے جہاں اسلامی تہذیب وثقافت کی جو صحیح معنوں میں انسانیت وشرافت اوراعلی انسانی اقدار سے عبارت تھی، ترویج وترقی اور توسیع وتبلیغ کے عمل کو مذہبی فریضہ کے تحت انجام دیا وہیں رواداری، فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور خوشگوار برادرانہ تعلقات کا عملی مظاہرہ بھی پیش کیا، انھوں نے آج کے حکمرانوں کی طرح ذات پات، نسلی تفریق، اونچ نیچ اور مذہبی خطوط پر نظام حکومت وضع نہیں کیا، بلکہ ان کی حکومت عدل وانصاف، الفت ومحبت، بھائی چارگی اور مساوات کی اعلیٰ اور پائیدار بنیادوں پر ہی قائم ہوتی تھی۔

ان تمام تاریخی حقائق کے باوجود المیہ یہ ہے کہ معاصر ہندوستان کے اکثر تاریخ نویس سیاست سے مرعوب اور گردوپیش کے حالات سے متاثر نظر آتے ہیں، انہوں نے چند ذاتی اغراض ومقاصد کے پیش نظر اور چند ٹکوں کے حصول کے لیے تاریخی حقائق کو توڑ مروڑ کر اپنی فرقہ وارانہ ذہنیت کو تسکین دی ہے، ان کی غلط تاریخ نگاری کی وجہ سے ہندوستان کی سچی اور مبنی بر حقائق تاریخ جھوٹ اور افتراء پردازیوں کا آمیزہ بن کر رہ گئی، ہندو متعصب مورخین اور زیادہ تر یوروپین مورخین اور سفید فام انگریزوں نے 'لڑاؤ اور حکومت کرو' کی پالیسی پر عمل کرتے ہوئے ہمارے اسلاف اور مسلم حکمرانوں کے کارناموں اور عظیم خدمات کو آگ اگلتی تحریروں اور شر آمیز تقریروں کے ذریعہ کچھ اس انداز سے پیش کیا کہ اس سے معصوم اذہان بھی پراگندہ ہو گئے، ان کی طرف سے شائع ہونے والے لٹریچر اور تاریخی کتابوں سے جو اثرات مرتب ہوئے اس سے فرقہ واریت کی مزید آبیاری ہوئی، انھوں نے فرقہ واریت اور ہندو مسلم منافرت کی جو تخم ریزی کی تھی، آج کی فاشسٹ طاقتیں اس کی فصل کاٹ رہی ہیں اور فرقہ پرستی کا زہر ہندستان کے جسم نازک میں گھول رہی ہیں۔

برطانوی سامراج نفرت اور فرقہ پرستی کا جو بیج بو کر ہندوستان سے گیا تھا وہ آج ایک تناور درخت کی شکل اختیار کر چکا ہے، یہی وجہ ہے کہ مختلف ریاستوں کے سرکاری اسکولوں میں ایسی کتابیں داخل نصاب کر دی گئیں اور ہنوز کی جارہی ہیں جن سے مسلم دور حکومت اور مسلم حکمرانوں کی غلط تصویر کشی ہوتی ہے، مسلم حکمرانوں پر یہ الزام عائد کیا گیا ہے کہ وہ بت شکن تھے، ہندو مخالف تھے، مندروں کی مسماری اور غیر مسلموں کے عبادت

خانوں کا انہدام حکومت کی منظم اور منصوبہ بند سازش تھی، وہ جبراً ہندوؤں کو مسلمان بناتے تھے، غیر مسلموں کو حکومتی مراعات سے محروم رکھتے تھے، جب کہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے، تاریخی حقائق بتلاتے ہیں کہ مسلم حکمراں بہت ہی روادار، رحم دل اور فراخ دل تھے، کسی بھی مسلم بادشاہ کی اسٹیٹ پالیسی یہ نہیں تھی کہ غیر مسلموں کو جبراً مسلمان بنایا جائے اور انھیں تبدیلیٔ مذہب پر مجبور کیا جائے، مندروں اور بتوں کو توڑا جائے، اس طرح کی ہندو مخالف پالیسی ان سے منسوب کرنا سراسر تاریخی بد دیانتی ہے۔

مشہور مؤرخ خلیق احمد نظامی بجا طور پر لکھتے ہیں:

> ''ہندووں کو نہ صرف پوری مذہبی آزادی حاصل تھی بلکہ ان کے رسوم وعقائد، فلسفہ وافکار کو نہایت ہی ہمدردانہ طور پر سمجھنے کی کوشش کی جاتی تھی، بت پرستی پر طعنہ کے بجائے مسلمان ان کے جذبوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے''۔(۱)

ذیل کی سطروں میں چند مسلم حکمرانوں کے برادران وطن کے ساتھ حسن سلوک کی مثالیں پیش کی جارہی ہیں تاکہ مبالغہ آمیز اور بے جا الزامات سے پاک ان کی صحیح تصویر ابھر کر سامنے آسکے اور فرقہ پرست طاقتوں اور ملک کے فاشسٹ عناصر کی کارستانیاں اور تاریخ ہند سے کھلواڑ کی ان کی سازشیں بے نقاب ہوسکیں۔

## محمد بن قاسم کا برادرانِ وطن کے ساتھ حسن سلوک

جواں سال محمد بن قاسم پہلا مسلم کمانڈر ہے جس نے سب سے پہلے سرزمین ہند پر قدم رکھا، انھوں نے راجہ داہر کو اس کی بدعہدی اور وعدہ خلافی کی وجہ سے جنگ کے میدان میں شکست دی تھی اور سندھ میں تخت نشین ہوا تو یہاں ہندوؤں کے ساتھ رواداری اور دوستانہ تعلقات کی ایک خوبصورت اور قابل رشک مثال پیش کی، جمہوریت اور سیکولرازم ان کے طرز حکومت کی شناخت تھی، ان کے عہد حکومت میں ہندوؤں اور بودھوں کو مکمل مذہبی آزادی دی گئی، کسی سے مذہبی اور سماجی بنیادوں پر تعرض نہیں کیا جاتا تھا، انھوں نے حکومت میں سب کو حصول معاش کا مساوی موقع فراہم کیا اور ان کو بڑے قابل قدر عہدے تفویض کئے گئے؛ لیکن پھر بھی محمد بن قاسم کو زعفرانیت زدہ برادران وطن کی نظروں میں ظالم اور ہندو دشمن قرار دیا جاتا ہے، مسٹر چوٹی لال نے اپنے تحقیقی مضمون میں حقیقت کی نقاب کشائی کرتے ہوئے لکھا ہے:

---

(۱) سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات: ۷۴

''محمد بن قاسم ہندوؤں کی سوشل اور مذہبی رسومات واعتقادات کی عزت کرتا تھا،
ہندوؤں کی سوشل اور مذہبی انسٹی ٹیوشنوں میں کوئی مداخلت نہیں کرتا تھا۔''(۱)

محمد بن قاسم نے برہمنوں کو اپنے سے قریب رکھا اوران کو بڑے بڑے عہدوں پر فائز کیا، کیونکہ ان کو خیال پیدا ہو گیا تھا کہ یہ ایمان دار ہوتے ہیں، ان کے ساتھ دغا نہ کریں گے، انہوں نے ان کو یہ عہدے یہ کہہ کر دیے کہ یہ نسلاً بعد نسل تمہارے یہاں برقرار رہیں گے، دوسروں کو نہیں دیے جائیں گے، اس کا اچھا اثر یہ ہوا کہ یہ برہمن علاقے میں ہر جگہ جا کر یہ کہنے لگے، کہ یہاں کے لوگ عربوں کی نیاز مندی کریں گے تو وہ ان کے مورد فضل وکرم ہوں گے۔(چچ نامہ:۱۱۱-۱۱۰) چنانچہ کاشتکار وغیرہ خود محمد بن قاسم کے پاس آئے اور خراج دینا قبول کر لیا، اس کے بعد محمد بن قاسم نے برہمن عمال کو ہدایت دی کہ سلطان اور رعایا کے درمیان پوری سچائی سے معاملات طے کیے جائیں گے، اگر تقسیم کا معاملہ ہو تو دونوں کو آدھا آدھا دیا جائے، خراج اتنا مقرر کیا جائے جس کی ادائیگی ممکن ہو، خراج دینے والوں کے ساتھ زیادتی نہ کی جائے، تاکہ ملک خراب نہ ہونے پائے۔(۲)

## مندر میں عبادت کی عام اجازت

برہمن آباد میں ایک بہت بڑا مندر تھا، لڑائی کے زمانے میں لوگوں کا یہاں آنا جانا بند ہو گیا تھا، فتح کے بعد خوف کی وجہ سے لوگ یہاں نہیں آتے جاتے تھے، جس سے ان کی آمدنی ختم ہو گئی تھی، مندر کے پجاریوں کی زندگی محال ہو گئی تھی، ایک روز وہ پجاری محمد بن قاسم کے یہاں آیا اور دعا کے لیے ہاتھ اٹھا کر کہا:

''اے میرے عادل! آپ کو بقا حاصل ہو، ہم مندر کے پجاری ہیں، ہم کو اس سے روزی ملتی ہے، آپ نے سب پر رحم کیا ہے، سوداگروں کو مال دلوایا، تاجروں کی تجارت کھلوادی اوروں کو ذمی بنا کر اپنے کاموں پر لگایا، ہم کو خداوندی سے امید ہے کہ آپ ہندوؤں کو حکم دیں گے کہ وہ مندروں میں آ کر پوجا کریں، محمد بن قاسم نے جواب دیا کہ تمہارا مندر 'ارور' کی دارالسلطنت سے متعلق ہے، اس پر ابھی ہمارا قبضہ نہیں ہوا، ہندوؤں نے عرض کیا کہ یہ مندر برہمنوں سے متعلق ہے، یہ ہمارے پنڈت اور پجاری ہیں، ہماری شادی اور غمی کی رسمیں وہی ادا کرتے ہیں

(۱) اسلام اور غیر مسلم:۱۷۵
(۲) چچ نامہ:۲۱۱

،ہم نے خراج دینا اس لیے قبول کیا ہے تا کہ ہم میں ہر ایک کو اپنے مذہب پر چلنے کی آزادی ہوگی، ہمارا مندر خراب ہورہا ہے، ہم وہاں جا کر پوجا کرنے سے محروم ہیں، آپ اس کی مرمت کرادیں تا کہ ہم وہاں جا کر پوجا کریں اور ہمارے برہمنوں کی وجہ معاش (آمدنی کا ذریعہ) ہو'، محمد بن قاسم نے یہ ساری باتیں حجاج کو لکھ کر بھیجیں، وہاں سے جواب آیا کہ:

''حالات معلوم ہوئے، اگر برہمن آباد کے لوگ اپنا مندر بنانا چاہتے ہیں، تو اب جب کہ انہوں نے ہماری اطاعت قبول کر لی ہے اور دارالخلافت میں مال ادا کرنے کا ذمہ لے لیا ہے تو اس مال کے علاوہ ان پر ہمارا کوئی حق نہیں، جب وہ ذمی ہو گئے ہیں تو ان کے جان و مال میں کسی طرح کا تصرف صحیح نہیں، ان کو اجازت دی جائے تا کہ وہ اپنے معبودوں کی عبادت کریں، مذہب کی پیروی میں کسی شخص پر زجر نہ کیا جائے، وہ اپنے گھر میں جس طرح چاہیں رہیں۔(۱)

## محمود غـــزنوی اور برادرانِ وطن کے ساتھ حسن سلوک

محمود غزنوی ایک نرم دل بادشاہ تھا اور اپنی رعایا کے ساتھ حسن سلوک کیا کرتا تھا، رعایا کے ساتھ ان کی رحم دلی اور نرم خوئی کا اندازہ لگانے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ راجپال، انند پال اور دیگر ہندو راجاؤں کی مسلسل بدعہدیوں کے باوجود جب وہ ان کے مدمقابل ہوتے تھے، وہ ان سے چشم پوشی اور درگزر کرتے تھے، ہزاروں غیر مسلم فوجی ان کے دفاعی نظام میں سپہ سالار اور سپاہی کی حیثیت سے خدمت انجام دیتے تھے، تلک سندر اور بیج ناتھ کو انھوں نے جنرل کے عہدے پر فائز کیا تھا، محمود غزنوی ہی وہ مسلم حکمراں ہے جس نے سومنات کا مفتوحہ علاقہ راجہ سکھ پال کو عطیہ میں دے دیا تھا، یہ وہی راجا سکھ پال ہے جس نے کئی بار عہد شکنی کا ارتکاب کیا تھا، محمود غزنوی کی رواداری کا یہ عالم تھا کہ اس نے غیر مسلموں کی دل جوئی کے لیے اپنی حکومت کے سکہ کے ایک جانب عربی میں تو دوسری جانب ہندوؤں کی متبرک مذہبی زبان سنسکرت میں عبارت نقش کرائی تھی۔(۲)

(۱) ہندوستان کے سلاطین، علماء اور مشائخ کے تعلقات پر ایک نظر، از سید صباح الدین عبدالرحمن: ۴۳

(۲) اہل ہند کی مختصر تاریخ از ڈاکٹر تاراچند: ۳۳۶۔ تاریخ یمینی بحوالہ الیٹ: ۳۲۱/۲

موجودہ دور کے بعض وسیع النظر ہندو مورخین نے برادرانِ وطن کے ساتھ سلطان محمود غزنوی کے حسن سلوک کا اعتراف کیا ہے، مثلاً ایشور ٹوپا نے لکھا ہے کہ:

> ''موجودہ دور کے ایک مؤرخ - جو محمود غزنوی کا ناقد بھی ہے- کا خیال ہے کہ وہ کوئی مبلغ اسلام نہیں تھا، غیر مسلموں کو مسلمان بنانا اس کا مقصد نہیں تھا، الفسٹن نے ہم کو یقین کے ساتھ بتایا کہ سلطان گجرات میں عرصۂ دراز تک رہا ، لاہور میں بھی اس کا قیام رہا، لیکن اس نے کسی غیر مسلم کو مسلمان نہیں بنایا، اس نے ہندوؤں کو مسلمان بنانے کی کوئی کوشش نہیں کی ، اس کی مذہبی پالیسی میں رواداری کی خاص اہمیت تھی ، اس کے متعلق یہ کہیں ذکر نہیں آتا کہ اس نے کسی ہندو کو اپنا مذہب چھوڑنے پر مجبور کیا، اس نے کسی بھی شخص کو اس کے ذاتی ضمیر کی بنا پر موت کی سزا نہیں دی''۔(۱)

## محمد غوری کا برادرانِ وطن کے ساتھ حسن سلوک

محمد غوری اسلامی مزاج ومنہاج پر نظام حکومت چلانے والا ایک نہایت مخلص اور نرم دل بادشاہ گزرا ہے، رواداری اور ایثار و ہمدردی کے جذبات کا عالم دیکھئے کہ اس نے اپنے سب سے بڑے دشمن پر تھوی راج کے دونوں بیٹوں کی دل کھول کر شاہانہ انداز میں نگرانی وسرپرستی کی ، ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں :

''محمود اور محمد غوری مذہبی تعصب سے بالکل پاک تھے، اگرچہ انہوں نے ملاحدین کو سزائیں دیں، لیکن کسی کو تبدیلئ مذہب پر مجبور نہیں کیا۔''(۲)

محمد غوری کی رواداری اور حسن سلوک کا اندازہ اس مثال سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ جب وہ 'نہر والا' یعنی انہلوڑہ کی فتح سے ناکام ہو کر غزنی میں مقیم تھا اور اپنی شکست کا انتقام لینے کے لیے جنگی تیاریوں میں مصروف تھا، کسی نے عرضی لکھ کر بھیجی کہ نہر والا میں ایک مشہور سوداگر ہے جس کا نام 'وسالہ ابیر' ہے، وہ ہمیشہ لاکھوں کا مال تجارت کی غرض سے ان علاقوں میں بھجوایا کرتا ہے، چنانچہ اس وقت بھی اس کا دس لاکھ کے قریب کا مال غزنین میں آیا پڑا ہے، اگر بادشاہ سلامت چاہیں تو اس مال کو ضبط کر کے خزانے میں بھجوایا جاسکتا ہے، اس

---

(۱) پالیٹیکس ارلی پری، پری مغل ٹائمس، ڈاکر ایشور:۶ ۴-۵ ۴۔اہل ہند کی مختصر تاریخ از ڈاکٹر تارا چند:۳۳۶

(۲) اسلام اور غیر مسلم:۱۸۸

سے نہ صرف خزانہ معمور ہوگا، بلکہ شاہی شان وشوکت میں بھی اضافہ ہوگا، سلطان نے عرضی کی پشت پر لکھ دیا کہ:

''وسالہ اہیر کا یہ مال اگر نہر والا میں ہوتا اور وہاں اس پر قبضہ کیا جاتا، تو ہمارے لیے حلال ہوتا لیکن غزنین میں اس مال پر قبضہ کرنا ہمارے لیے حرام ہے کیونکہ وہ میری پناہ میں ہے''۔(۱)

## تغلق خاندان اور برادرانِ وطن کے ساتھ حسن سلوک

تغلق خاندان کا ایک چشم و چراغ فیروز شاہ تغلق تھا جو ایک بڑا مذہبی قسم کا حکمراں تھا، شمس سراج عفیف لکھتا ہے کہ وہ اپنے ملک کے لوگوں پر اس طرح مہربان تھا جس طرح ایک ماں اپنے بچوں پر رہتی ہے، وہ لوگوں کے بہت سے قصور معاف کرتا رہتا تھا لیکن چوری اور قتل کے جرم کو معاف نہیں کرتا تھا کیوں کہ اس سے دوسروں کی حق تلفی ہوتی ہے۔(۲)

اس نے تخت پر بیٹھتے ہی وہ تمام بھاری محاصل معاف کر دیے جو کسانوں اور کاشتکاروں کے ذمہ تھے، تا کہ لوگوں میں بے چینی کے بجائے خوش حالی کا ماحول پیدا ہو۔(۳) تمام غیر مشروع محاصل بھی منسوخ کر دیے، اگر کوئی عامل مقرر کردہ محصول سے زیادہ وصول کرتا تو اس کا شدید تدارک کیا کرتا تھا، عفیف نے اس کی انصاف پسندی کی بہت سی تفصیلات نقل کی ہیں، اور ظاہر ہے کہ کاشت کار اور گاؤں والے تو اس زمانے میں زیادہ تر ہندو ہی تھے، اور فیرز شاہ ہندو رعایا کی خوش حالی اور فلاح بہبود کے لیے ہمیشہ کوشاں رہا، اس لیے عفیف نے برملا اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ تمام غیر مسلم رعایا خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کرتی تھی، سوداگر بھی فارغ البال اور خوش حال تھے، وہ دوسرے ممالک میں جا کر تین تین چار چار برس رہتے اور بے شمار منافع حاصل کر کے واپس آتے۔

اس کی حکومت پر تبصرہ کرتے ہوئے موجودہ دور کے مؤرخوں میں ڈاکٹر ایشورٹوپا نے لکھا ہے کہ:

''فیروز شاہ نے حکمرانی میں اشوک کے اصولوں کو اختیار کیا تا کہ سیاست کے

---

(۱) جوامع الحکایات ولوامع الروایات اردو ترجمہ حصہ اول:۷۱-۴، مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری:۸۴

(۲) تاریخ فیروز شاہی از شمس عفیف:۲۲-۲۰

(۳) تاریخ فیروز شاہی:۹۱

برے اثرات زائل ہوکر عام فلاح وبہبود کا ایک نیا معاشرتی اور سیاسی نظام قائم ہو، اس کی حکم رانی کی بنیادی خصوصیات میں انسانیت کے عمدہ پہلوزیادہ نمایاں رہے، یعنی اس کی سیاست میں نرمی، لطف وکرم اور رحم دلی غالب رہی، اس نے اپنی بادشاہت کا اولین فرض یہ قرار دیا تھا کہ انسانوں کو غیر معمولی سزائیں نہ دی جائیں اور ان کو غیر قانونی طور پر قتل نہ کیا جائے ، اس کے عہد سلطنت میں انسانیت کو بہیمانہ قوتوں پر غلبہ حاصل ہوا، خود اس نے انسانوں کی خاطر سیاست کی تمام غیر منطقیانہ باتوں اور لاقانونیت کے خلاف جنگ اور ان کے پیدائشی حقوق کی حفاظت کی، اس طرح وہ اپنی رعایا کا سچا محافظ بن گیا تھا۔(۱)

## غیاث الدین بلبن کا حسن سلوک

غیاث الدین بلبن (دورِ حکومت: ۱۲۸۷ء-۱۲۶۵ء) کے دور کی رعایا پروری، عدل گستری اور برادرانِ وطن کے ساتھ سلوک کا اندازہ سنسکرت کے اس کتبہ سے بھی ہوتا ہے، جو پالم سے دریافت ہوا اور دہلی کے آثار قدیمہ کی عجائب گاہ میں موجود ہے، اس میں تاریخ ۱۳۳۷ بکرمی، مطابق ۸۱-۱۲۸۰ء درج ہے، اس میں سلطان غیاث الدین بلبن کے متعلق ہے کہ اس بادشاہ کی حکومت شاندار اور قابل تعریف ہے، اس بادشاہ کی خدمت میں جو متعدد راجہ آتے جاتے ہیں ان کے مٹکوں سے گرے ہوئے جواہرات کی چمک دمک کھل جانے سے سارا ملک جگمگا رہا ہے، جب سے اس سلطانِ دنیا نے دنیا کا بوجھ اپنے کندھوں پر لیا ہے دنیا کو سہارا دینے والے شیش ناگ دھرتی کے بوجھ سے سبک دوش ہو بیٹھے ہیں، اور وشنو بھگوان ان کی نگہبانی کا خیال چھوڑ کر اطمینان سے دودھ کے سمندر پر محو استراحت ہیں، اس سلطان کے عہد معدلت میں دہلی کا شہر خوشحال اور فارغ البال ہے، یہ شہر دھرتی ماتا کی طرح بے شمار جوہرات کا خزانہ ہے، سورگ دھام کی طرح عیش وعشرت کا ٹھکانہ ہے، پاتال کے مانند شنہر ور دلتوں کا مسکن ہیں، اور مایا کی طرح دل کش ودل فریب ہے۔(۲)

---

(۱) پالٹیکس ان پری مغل ٹائمس: ۲۳۵ بحوالہ مذہبی رواداری: ۱/ ۱۰۴

(۲) ہندوستان کے معاشرتی حالات ازمنہ وسطی میں از عبداللہ یوسف علی: ۱۰۰-۹۸

## ہندوراجاؤں کااحترام

اوپر کے کتبے سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلبن کے دربار کی زینت و آرائش بڑھانے میں ہندوؤں راجاؤں کا بھی حصہ تھا، سلاطین دہلی کے زمانے میں ہندو امراء دربار سے علیحدہ رہنے کے بجائے اس سے برابر وابستہ رہے، مگر اس عہد کے مؤرخوں نے ان کا ذکر اس انداز میں نہیں کیا ہے، جس طرح کہ ان کا ذکر مغلوں کے زمانے میں ہوا۔(۱)

## علاءالدین خلجی کے عہد میں حسنِ سلوک

سلطان علاءالدین (دورِحکومت:۱۳۱۶ء-۱۲۹۲ء) نے جب جنوبی ہند کی تسخیر کی تو ان علاقوں کی فتوحات کے سلسلے میں اسے ہندوراجاؤں کا بھی تعاون حاصل رہا، علاءالدین خلجی نے ۱۲۹۲ء میں دیو گیر فتح کیا، وہاں کا راجہ رام دیو علاءالدین خلجی کا ہرطرح وفادار رہا، اس کے لڑکے بھیم نے اس کے خلاف سرکشی کی، تو اس نے علاءالدین خلجی سے امداد طلب کی، ملک کافور کی نگرانی میں یہ فوج دیو گیر کی طرف بھیجی گئی اور وہاں اس کو فتح حاصل ہوئی، عصامی کا بیان ہے کہ اس کے بعد رام دیو علاءالدین خلجی کے دربار میں آیا تو اس کا شاندار استقبال کیا گیا، اس پر موتی نچھاور کیے گئے، 'رائے رایان' کا خطاب عطا کیا گیا اور کچھ دنوں بعد اس کو چتر بھی دیا گیا۔(۲)

اور جب ۱۳۰۹ء میں دہلی سے کافور کی فوج 'ارنگل' کی طرف بڑھی تو رام دیو نے شاہی فوج کی ہر طرح مدد کی، یہ دیوگیر ہوتی ہوئی 'ارنگل' پہنچی تو رام دیو نے بڑھ کر اس کا استقبال کیا، ملک کافور اور اس کے امراء کی ہرطرح سے خدمت کی، روزانہ لشکر کی دیکھ بال کے لیے آتا، اس کے لیے علوفے فراہم کیے، دیوگیر کا بازار کھول دیا، دکانداروں کو تاکید کی کہ وہ اپنی چیزوں کو سستی قیمتوں پر فرخت کریں، جب لشکر دیوگیر سے آگے بڑھا تو رام دیو نے اپنے آدمی ارنگل تک ساتھ کئے کہ وہ لشکر کو علوفہ اور دوسری چیزیں فراہم کرتے رہیں اور لشکر کا پورا تعاون کریں، اس نے ملک کافور کے سایہ بان 'لعل' کی محافظت کے لیے مرہٹہ سوار اور پیادے بھی نامزد کیے، خود ملک کافور کو رخصت کرنے دور تک گیا۔(۳)

---

(۱) مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری:۱/۹۱

(۲) مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری:۱/۹۳-۹۲

(۳) مسلمان حکمرانوں کی مذہبی روداری:۱/۹۴

کے، ایم پنیکر نے اپنی کتاب 'اے سروے آف انڈیا' میں لکھا ہے کہ:

''علاء الدین خلجی ایک متعصب حکمراں سمجھا جاتا ہے، لیکن اس نے ہندوؤں کے مذہبی پیشواؤں کی بڑی عزت اور توقیر کی، جینیوں کے ماخذ سے پتہ چلتا ہے کہ علاء الدین نے آچاریہ مہاقسین کو کرناٹک سے اپنے دربار میں مدعو کیا، اس سے مذہبی مناظرے کیے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فرقہ 'دیگمبر' کے پیشوا پورنا چندر جو دہلی میں رہتے تھے دسوئمبر یوگی رام چندر سوری کی پذیرائی سلطان کے یہاں بہت تھی''۔(۱)

## - سلاطین مغلیہ -

## بابر اور ہندوؤں کے ساتھ حسن سلوک

مغلوں کا دورِ حکومت شروع ہوا تو سیاسی اور مذہبی رواداری کا ایک نیا باب کھل گیا، بابر فاتح بن کر ہندوستان کے تخت وتاج کا مالک ہوا تو اس نے اپنی رعایا بالخصوص ہندوؤں کے ساتھ فراخدلی، رحم دلی، ہمدردی، فیاضی، رواداری اور انصاف پسندی کی ایک نئی مثال قائم کی، جس کے معترف نہ صرف اس دور کے ہندو رہے بلکہ موجودہ دور کے مؤرخین بھی ہیں، بلکہ بابر نے ہندوؤں کی خوشنودی کے لیے بعض ایسے بھی کام کیے جو سراسر اسلامی شریعت کے خلاف تھے۔

ظہیر الدین بابر نے ہندوستان میں مغلیہ حکومت کی بنیاد ڈالی، بابر مذہبی رواداری کی ایک اعلیٰ مثال تھا، اس کے بارے میں مؤرخین کی شہادت ہے کہ اس نے ہندو عوام کی دلداری کا ہمیشہ خیال رکھا، اس نے مرض الموت میں اپنے بیٹے ہمایوں کو وصیت کی کہ اے فرزند! ہندوستان کی سلطنت مختلف مذاہب سے بھری ہوئی ہے، خدا کا شکر ہے کہ اس نے تم کو اس کی بادشاہت عطا کی، تم پر لازم ہے کہ اپنے لوح دل سے تمام مذہبی تعصّبات کو مٹادو اور ہر مذہب کے طریقہ کے مطابق انصاف کرو، بابر کے بارے میں پروفیسر شری رام شرن شرما لکھتے ہیں:

''ہمیں کوئی ایسی شہادت دستیاب نہیں ہوئی کہ بابر نے کسی مندر کو منہدم کیا ہو اور کسی ہندو کو ہندو ہونے کی وجہ سے ایذاء دی ہو''(۲)

---

(۱) اے سروے آف انڈیا بحوالہ اسلام میں مذہبی رواداری از حبیب الرحمن قاسمی

(۲) مغل امپائر آف انڈیا:۵۵

پروفیسر رام پرساد کھوسلہ نے لکھا ہے:

''بابر نمایاں طور پر مذہبی تعصب اور تنگ نظری سے پاک تھا''(۱)، بابر نے رانی چندیری کو اپنی بہن بنایا تھا، بعد میں ہمایوں نے بھی اس رشتے کو نبھایا اور رانی چندیری کی مدد کیلئے وہ باقاعدہ لشکر لے کر راجپوتانہ گیا۔(۲) بابر کے بعد دوسرے حکمرانوں نے بھی اس اعلیٰ روایت کو برقرار رکھا اور کبھی بھی ملک میں نقضِ امن کی صورت پیدا نہیں ہونے دی۔

## جہانگیر اور برادرانِ وطن کے ساتھ حسن سلوک

جہانگیر اکبر بادشاہ کا بیٹا تھا اور اس کی ماں ہندو تھی، جہانگیر کا طرز حکومت بھی زیادہ تر اپنے باپ کی طرح ہندو نواز تھا اور اپنے والد کے مسلک صلح کل کا پابند اور مذہبی رواداری کا شدت سے قائل تھا، اس کی سب سے بڑی رواداری اس وقت سامنے آئی جب اس نے اپنے محل کے اندر ایک مندر بنوایا اور اس میں ہنومان جی کی مورتی رکھوادی، اس کے آثار آگرہ میں جہانگیری محل میں اب بھی دیکھے جاسکتے ہیں، یہ مندر غالباً جہانگیر کی ہندو ماں اور ہندو بیویوں کی سہیلیوں اور کنیزوں کے لیے بنوایا گیا تھا، جو جہیز میں کثیر تعداد میں راجپوت شہزادیوں کے جلو میں آیا کرتی تھیں، اس کے علاوہ وہ تزک میں ان راجاؤں کے خلاف تو سخت الفاظ استعمال کرتا رہا جو اس سے برسر پیکار ہوتے لیکن اپنے دربار کے راجپوت سرداروں کے لیے اس کے قلم سے محبت والفت کے جذبات ابھر کر سامنے آئے، ڈاکٹر بینی پرشاد نے انگریزی میں ہسٹری آف جہانگیر لکھی ہے جو عام طور سے بہت پسند کی گئی اور مقبول ہوئی، اس میں وہ لکھتے ہیں:

> ''موجودہ دور کے بعض اہل قلم نے جہانگیر کو سنگدل، غیر متوازن، ظالم، شراب خور اور عیاش بنانے کی کوشش کی ہے لیکن ایسی باتیں انصاف اور صحیح مطالعہ پر مبنی نہیں ہیں، حقیقت میں اس کی شہرت اس کے باپ کے غیر معمولی کارناموں اور اس کے بیٹے شاہ جہاں کی شان وشوکت کے سامنے ماند پڑ گئی ہے، اس کی شہرت کو تاریخ کی جعلی باتوں اور سیاحوں کے قصوں سے بھی نقصان پہنچا ہے، اس کا مطالعہ ادھر ادھر کی عبارتوں کے سہارے کیا گیا ہے، اگر اس کی

(۱) مغل کنگ شپ اینڈ نوبلٹی: ۲۰۷

(۲) مسلمانوں کے بارے میں غلط فہمیوں کی وضاحتوں کا یونیورسل پیس فاؤنڈیشن: ۱۶

زندگی کے پورے کارناموں کا جائزہ لیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ وہ بڑا ہی باشعور اور رحم دل تھا، اس کو اپنے خاندان کے لوگوں سے گہرا تعلق رہا اور تمام لوگوں کے لیے فیاض تھا، ظلم سے نفرت کرتا اور انصاف کے لیے بے چین رہتا، اس کی شہزادگی اور بادشاہت کے زمانہ میں کچھ مثالیں ایسی ضرور ملیں گی کہ اس نے غصہ میں آکر وحشیانہ مظالم کیے لیکن ایسے موقع پر بھی اسے اشتعال دلایا گیا تب ہی وہ ناروا حرکتیں کر بیٹھا، لیکن عام طور سے اس میں بڑی انسانیت، مروت اور دست کشائی رہی۔'' (۱)

جہانگیر کے متعلق مولانا شبلی نعمانی کچھ یوں رقم طراز ہیں:

''اکبر اور جہانگیر کی پالیسیاں گو متحد المقصد تھیں لیکن ایک نہایت اہم فرق تھا، اس امر میں دونوں متفق تھے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے حقوق یکساں ہیں اور دونوں پر حکومت کرنا فرض سلطنت ہے، لیکن اکبر کا خیال تھا کہ اس مقصد کے لیے مذہبی جوش اور اثر کا رنگ ہلکا کرنا ضروری ہے، اس لیے وہ ہندو، عیسائی، پارسی اور تمام مذہبوں کا ظاہری قالب اختیار کرتا رہتا تھا، وہ صبح کو سورج پر پانی چڑھاتا تھا، شام کو چراغ جلے آگ کی تعظیم کرتا تھا، حضرت عیسی اور مریم کی تصویروں کے آگے سر جھکاتا تھا، لیکن جہانگیر سمجھتا تھا کہ پکا مسلمان، پکا دیندار رہ کر بھی غیر مذہب والوں کو مسلمانوں کے برابر حقوق دیے جا سکتے ہیں، کوٹ نگر فتح کر کے اسلامی شعار جاری کراتا ہے، اس پر ناز کرتا ہے، دوسری طرف راجہ مان سنگھ کو بنگالہ کا گورنر بنا کر پچاس ہزار فوج کا افسر مقرر کرتا ہے، راجہ جگناتھ کو پنج ہزاری منصب کے ساتھ خلعت اور مرصع تلوار عنایت کرتا ہے، رانا شنکر کو جو مہارانا اودے کا چازاد بھائی تھا خلعت دے کر اودے پور کی مہم پر بھیجتا ہے، تیر داس کو بکر ماجیت کا خطاب اور میر آتشی کا عہدہ دے کر کر پچاس ہزار توبچیوں کا افسر مقرر کرتا ہے''۔(۲)

---

(۱) ہسٹری آف جہانگیر، ۱۸۳۰ء ایڈیشن، باب: ۳۳
(۲) مقالات شبلی: ۱۱۸/۴-۱۱۷

## اورنگ زیب اور ہندوؤں کے ساتھ حسن سلوک

اورنگ زیب نے اپنی غیر مسلم رعایا کے مذہبی جذبات واحساسات اور افکار ونظریات کا پورا پاس و لحاظ رکھا، انہیں مکمل مذہبی آزادی دی اور ان کو بڑے بڑے عہدوں پر فائز کیا، اورنگ زیب کے دور حکومت میں غیر مسلموں کو بڑے اعزازات ومناصب بھی دیے گئے، گورنر، جنرل، وائسرائے اور کمانڈر انچیف جیسے قابل قدر عہدے ان کے سپرد کیے گئے، اچاریہ پر فلا چندرائے کے مطابق شہنشاہ اورنگ زیب کے عہد میں سلطنت کے اندر بڑی بڑی ذمہ داری کے عہدے ان کو ملے ہوئے تھے، رام پرسادا اپنی کتاب 'تاریخ ہند' میں لکھتے ہیں: ''اورنگ زیب نے ملازمت کے لئے اسلام کی شرط کبھی نہیں لگائی، بادشاہ کو اسلام کا محافظ ضرور سمجھا جاتا تھا مگر غیر مسلم رعایا پر کوئی جبر اور دباؤ نہیں تھا، بابر سے اورنگ زیب تک مغلوں کی تاریخ تنگ نظری اور فرقہ پرستی سے پاک ہے۔''(۱)

ایک دفعہ ایک مسلمان ملازم نے اورنگ زیب عالم گیر کو ایک خط لکھا کہ آپ کے دربار میں فلاں محکمے میں ذمے دار عہدوں پر فلاں ہندو فائز ہے، شاید آپ کو ان عہدوں کے لیے ٹھیک مسلمان نہ مل سکے ہوں، میرے دولڑ کے چھوٹے عہدوں پر کام کر رہے ہیں آپ کے وفادار ہیں، میری درخواست ہے کہ اس ہندو کو ہٹا کر اپنے غلام زادوں کو اس کی جگہ پر مقرر فرما دیں، خط لکھنے والے نے اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے قرآن کی ایک آیت بھی لکھ دی، جس میں خاص حالتوں میں غیر مسلوں سے سلوک کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، اورنگ زیب عالم گیر نے اس خط کے جواب میں جو خط لکھا وہ اپنی نوعیت کا ایک تاریخی دستاویز ہے جس سے اس کے برادران وطن کے ساتھ حسن سلوک کا اندازہ ہوتا ہے، اورنگ زیب نے جواب دیا:

> ''مجھے معلوم ہے کہ ان ذمے دار عہدوں پر غیر مسلم موجود ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ مجھے کوئی مسلمان ان کاموں کے لیے نہیں مل سکا، بلکہ وجہ یہ ہے کہ میرے خیال میں کسی مسلم بادشاہ کو عہدے دینے کے معاملے میں اپنی رعایا کے اندر مذہب کے فرق کے خیال کو دل میں جگہ نہیں دینی چاہیے، اس لیے آپ کی درخواست منظور نہیں کی جاسکتی، اسی خط میں آگے چل کر اورنگ زیب نے یہ بھی لکھا کہ عرض گزار نے قرآن کی آیت کو غلط سمجھا اور اس کے آگے ایک آیت لکھ

(۱) تاریخ ہند: ۶۵۸

دی جس کا مطلب یہ کہ ہر آدمی کو انصاف کرنا چاہیے خواہ وہ اپنے ماں باپ یا قریبی رشتہ داروں ہی کے خلاف کیوں نہ ہو'۔(۱)

اورنگ زیب کے برادران وطن سے حسن سلوک کا اندازہ اس بھی لگایا جاسکتا ہے کہ پروفیسر بی۔ این پانڈے اپناواقعہ بیان کرتے ہیں کہ جب میں الہ آباد میونسپلٹی کا چیئر مین تھا، تو ایک داخل خارج کا مقدمہ میرے سامنے پیش کیا گیا جو سمیشورناتھ مہادیومندر کی جاگیر کے سلسلہ میں تھا، اس کے مہنت کی وفات کے بعد اس جاگیر کے دہ دعویدار ہو گئے تھے، ایک نے ایسی دستاویز پیش کی جو اس کے خاندان میں محفوظ چلی آرہی تھی، یہ اورنگ زیب کا جاری کردہ فرمان تھا، جس کی رو سے مندر کو ایک جاگیر اور کچھ نقدی عطاء کی گئی تھی، اس کو دیکھ کر میں سراسیمہ ہوا، خیال آیا کہ یہ فرمان جعلی ہے کیونکہ اورنگ زیب تو برابر مندر منہدم کراتا رہا، وہ یہ فرمان کیسے جاری کرسکتا ہے کہ یہ جاگیر مندر کے دیوتا کی پوجا اور بھوگ کے لیے ہے، وہ ایسا کیسے کرسکتا ہے؟ مگر کسی آخری نتیجہ پر پہنچنے سے پہلے میں سرتیج بہادر سپرو کے پاس ان سے مشورہ لینے کے لیے گیا، وہ فارسی اور عربی اچھی طرح جانتے تھے، میں نے یہ فرمان ان کے سامنے رکھ دیا، جس کا مطالعہ کر کے انہوں نے کہا کہ یہ اصلی ہے جعلی نہیں، اس کے بعد انہوں نے اپنے منشی سے جنگم باڑی شیومندر کے اس مقدمہ کی فائل طلب کی جو الہ آباد ہائی کورٹ میں گزشتہ پندرہ برس سے چل رہا تھا، جنگم باڑی شیومندر کے مہنت کے پاس بھی اورنگ زیب کے ایسے فرامین تھے جن سے پتہ چلتا تھا کہ اس مندر کے لیے جاگیر دی گئی ہے، ان کو دیکھ کر اورنگ زیب کی ایک نئی تصویر میرے سامنے آئی اور میں بالکل متحیر تھا، ڈاکٹر سپرو کے مشورے کے مطابق میں نے ہندستان کے مختلف اہم مندروں کے مہنتوں کو خطوط لکھے کہ اگر اورنگ زیب نے ان مندروں کو کچھ جاگیریں دی ہیں تو ان فرامین کی فوٹو اسٹیٹ کاپیاں ان کے پاس بھیج دی جائیں، میرے تعجب کی انتہا نہ رہی جب مہاکالیشور، جین، بالاجی مندر، چترکوٹ، اوماننند گوہاٹی، شررن جے کے جین مندروں اور اسی طرح شمالی ہند کے دوسرے مندروں اور گرودواروں کی مجھے کو ایسے فرامین کی نقلیں ملیں جو ۱۰۶۵ھ یعنی ۱۶۵۹ء سے لے کر ۱۰۹۰ھ یعنی ۱۶۸۸ء کے درمیان جاری کیے گئے تھے، جن کی تفصیلات ان شاءاللہ پیش کی جائیں گی۔(۲)

عہد وسطی میں مسلم حکمرانوں کی رواداری، رعایا پروری، خیر سگالی اور برادارنِ وطن کے ساتھ حسن

(۱) رواداری ہندوستانی سماج میں از ابوالفہیم وحید علی خاں: ۹۱

(۲) بحوالہ ہندوستان کے عہد ماضی میں مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری از سید صباح الدین عبدالرحمن: ۳/ ۳۱۴

سلوک کی یہ ایک جھلک ہے، اس کا تفصیلی مطالعہ بہت سے پوشیدہ گوشوں سے پردہ اٹھائے گا، جس کو الزامات کی دبیز چادر میں چھپا دیا گیا ہے، اگر ہم کھلے ذہن کے ساتھ ہندوستان کے عہد وسطی کے نظام ہائے حکومت اور اس وقت کے حکام کی روشن زندگیوں کے خد وخال کا مطالعہ کریں تو ہمارے مؤرخین اور سیاست دانوں کو یہ فیصلہ کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوگی کہ محمود غزنوی سے لے کر بہادر شاہ ظفر تک سارے مسلم حکمران مسلم اور غیر مسلم دونوں ہی سماج کے حقوق وفرائض کے تئیں مخلص اور روادار تھے، انھوں نے طبقاتی اور سماجی بنیادوں پر حکومت نہیں کی ہے، بلکہ مساوات اور برابری ان کی حکومت کا نشان امتیاز تھا، ہمیں غور کرنے پر ان کے عہد حکومت میں خیر سگالی، بقائے باہم اور رواداری کی ایسی نظیریں ملیں گی جن کی مثال پیش کرنے سے جمہوریت اور سیکولرازم کا دم بھرنے والی یہ مہذب دنیا قاصر ہے۔

اگر اس زوال آمادہ عہد میں بھی ان کے اختیار کردہ نظام حکومت کو منزل کا نشان تصور کرلیا جائے اور جمہوریت وسیکولرازم کا دم بھرنے والی یہ دنیا ان کی پالیسیوں کو بنیاد بنا کر اپنی سیاسی اور معاشی پالیسی ترتیب دینے لگے تو نہ صرف یہ کہ نفرت ودشمنی اور بغض وعداوت کی مسموم فضاؤں میں اخوت ومحبت کی خوشبو بکھیری جاسکتی ہے، بلکہ معاشی کساد بازاری اور عالمی دہشت گردی کے بھوت سے خوف زدہ اس دنیا کو ہمہ جہت ترقی کی راہ پر بھی ڈالا جاسکتا ہے، ماضی کی شان دار روایات سے روشنی حاصل کر کے ہی ہم مستقبل کی راہوں میں آنے والی ظلمتوں سے مقابلہ کرسکتے ہیں اور زندگی کی شب تاریک کو تابناک سحر میں تبدیل کرسکتے ہیں، جامع مسجد کے بلند وبالا منارے، تاج محل کا حسن اور لال قلعے کی مضبوط سرخ دیواریں یہی کچھ ہمارے وقت کے حکمرانوں کو پیغام دے رہی ہیں، کاش کوئی اس صدا پر کان دھرے تاکہ جنت نشاں ہندوستان کے سر سے فرقہ پرستی اور نفرت وعداوت کے ناپاک اور منحوس سایے کا خاتمہ ہو، اور معاشرے میں باہمی تعاون اور خیر سگالی کے جذبات پروان چڑھیں۔

## گاؤکشی پر پابندی

مسلم حکمرانوں نے ہندوستان کو جنت نشاں بنانے کے لیے وہاں کے لوگوں کی دل جوئی میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی، انھوں نے ایک اچھی اور مثالی حکومت قائم کرنے کے لیے وہاں کے لوگوں سے ہر طرح کا میل جول بڑھایا، ان کے رسم ورواج میں کسی طرح کی مداخلت نہیں کی، ان کے پرسنل لا کو برقرار رکھا، ان کی معاشرتی زندگی میں کوئی خلل نہیں ڈالا، ان کے مذہبی جذبات کا احترام کیا، ملک کے نظم ونسق میں ان کو اپنا شریک

کار بنایا، ان کو بڑے بڑے عہدے دیے، مسلم حکمراں ہمیشہ کشادہ دلی اور رعایا کے حقوق کے تحفظ کے رستے پر چلے، برادران وطن کے یہاں گائے کو ایک مقدس جانور مانا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس کو ماں کا درجہ حاصل ہے، اس کا ذبح ہونا ان کے جذبات کو ٹھیس پہنچاتا ہے، ان کے جذبات کا خیال کرتے ہوئے چند مسلم حکمرانوں نے اس کے ذبیحہ پر پابندی عائد کی تاکہ برادران وطن کے جذبات مجروح نہ ہوں۔

## بابر اور گاؤکشی پر پابندی

مغل سلطنت کا پہلا حکمراں بابر تھا، جس نے برادران وطن کے جذبات کا احترام کرتے ہوئے اپنے دور حکومت میں گائے کی قربانی ترک کرنے کا حکم عام مسلمانوں کو دیا تھا، اور اسی کی نصیحت اس نے اپنے بیٹے ہمایوں کو بھی کی تھی۔(۱)

## ہمایوں اور ذبح گائے پر پابندی

بابر کے بعد اس کا بیٹا ہمایوں تخت نشین ہوا، ہمایوں کو طویل مدت تک ہندوستان میں حکومت کرنے موقع تو نہیں ملا، لیکن اس نے اپنے باپ کی کی ہوئی نصیحت کہ- وہ گائے کا ذبیحہ بند کرادے اور مندروں کا انہدام نہ کرے- پر عمل کیا اور گاؤکشی پر پابندی عائد کی، اور اس نصیحت نے اس کو اعتدال پسند بنادیا تھا یہی وجہ تھی کہ عام ہندوؤں اور راجپوتوں کی ریاستوں سے اس کے اچھے تعلقات تھے، اس کو چوسا میں شکست ہوئی تو مراجعت کے وقت ایک ہندو راجہ بیر بھن نے اس کی مدد کی، پھر امرکوٹ کی راجپوت ریاست ہی میں اکبر پیدا ہوا، مالدیو تو ہمایوں کی مدد کے لیے تیار ہو گیا تھا لیکن جب سیاسی صورت حال بدل گئی تو وہ مدد نہ دے سکا، شیر شاہ مالدیو سے اسی لیے برسر پیکار رہا کہ اس نے ہمایوں کی ہمت افزائی کی تھی۔(۲)

## بادشاہ اکبر اور گائے کے ذبیحہ پر پابندی

بعض لوگوں کی جانب سے شہنشاہ جلال الدین محمد اکبر کو متعصب ٹھہرانے کی کوشش کی گئی ہے، حالانکہ اس کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ وہ تو پیدا ہی غیر مسلموں کے لیے ہی ہوا تھا تو کوئی مبالغہ آرائی نہیں ہوگی، اکبر ظلم واستحصال اور جبر وتشدد سے سخت نفرت کرتا تھا، غیر مسلم رعایا کے جائز مطالبات کی تکمیل اور ان کے حقوق

(۱) اردو ترجمہ تزک بابری از میرزا نصیر الدین حیدر: ۳۳۴

(۲) ہمایوں بادشاہ از ڈاکٹر ایس- کے بینر جی: ۲/ ۵۶- ۳۵۴

کی ادائیگی، ان کے مذہبی جذبات کی قدر کرنا اوران کو احترام کی نظر سے دیکھنا اولین فریضہ تصور کرتا تھا، اکبر نے بھی اپنے عہد میں گائے کے ذبیحہ پر پابندی عائد کی تھی، کیونکہ ہندو گائے کی تعظیم کرتے ہیں، اس کے گوبر کو پاک سمجھتے ہیں، اس لیے گائے کا ذبح کرنا اوراس کا گوشت کھانا حرام قرار دیا گیا، اس کی خلاف ورزی میں کئی افراد کو قتل کر دیا گیا، طبیبوں نے یہ ثابت کیا کہ گائے کے گوشت سے طرح طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اور اس سے ہاضمہ خراب ہوتا ہے۔(۱)

## مسلم عہد حکومت میں ہندو مذہبی کتابوں کے تراجم

مترجم جو ایک قوم کے خیالات کو دوسری قوم تک پہنچاتا ہے اوردونوں قوموں کے مشترک اقدار وروایات سے انھیں واقف کراتا ہے، اس عمل سے ان کے درمیان قربت اور ہم آہنگی کی راہ ہموار ہوتی ہے، اگرچہ مذہبی کتابوں کے تراجم کا آغاز ابتدائی مسلم حکمرانوں کے عہد سے ہو چکا تھا، لیکن وہ صرف علمی ذوق اور مذہبی رواداری کا نتیجہ تھا، اس کا مقصد قوموں کی باہمی بیگانگی اوراجنبیت کو دور کرنا تھا۔

## اکبر کے دور میں مذہبی کتابوں کے تراجم

اکبر نے کوشش کی کہ سنسکرت کی کلاسیکل کتابوں کا فارسی میں ترجمہ ہوتو مسلمان اس کو پڑھ کر ان کے علوم سے واقف ہوسکیں گے، اس لیے اس نے سنسکرت کے ترجمے کی ایک باضابطہ مہم شروع کی، اس کے حکم سے نقیب خاں، ملا عبدالقادر بدایونی، ملا شیری، سلطان حاجی تھانیسری نے مل کر مہا بھارت کا فارسی ترجمہ ۹۹۵ھ میں کیا، اس کی خواہش پر اس کو مصور بھی کیا گیا اوراس کا فارسی نام 'رزم نامہ' رکھا گیا۔(۲)

ملا عبدالقادر بدایونی نے مسلسل چار سال کی محنت کے بعد 'رامائن' کا بھی ۹۹۶ھ میں فارسی ترجمہ کیا(۳)، اتھروید کا فارسی ترجمہ حاجی ابراہیم سرہندی نے کیا(۴)، تاجک علم نجوم کی ایک مفید تصنیف ہے، مکمل خاں گجراتی نے اس کا فارسی ترجمہ کیا(۵)، ہربنش میں کرشن جی کے حالات پر مفصل روشنی ڈالی گئی ہے،

(۱) کلرڈ یکوریشن ان مغل آرکی ٹیکچر از آرناتھ: ۵۵
(۲) آئین اکبری: ۱/ ۷۶، منتخب التواریخ: ۲/ ۳۲۱-۳۱۹
(۳) آئین اکبری: ۱/ ۷۶، منتخب التواریخ: ۲/ ۳۶۶
(۴) آئین اکبری: ۱/ ۷۶، منتخب التواریخ: ۲/ ۲۰۲
(۵) آئین اکبری: ۱/ ۱۷۲

اس کا فارسی ترجمہ ملا شیری نے کیا(۱)، ملا عبدالقادر بدایونی نے سنسکرت کی مشہور کتاب 'سنگھاسن بتیسی' کے قصوں کو فارسی کا جامہ پہنایا اور اس کا نام 'خرد افزا' رکھا(۲)، کلہانا کی مشہور کتاب 'راج ترنگنی' سلطان زین العابدین کے دور میں یہ کتاب سنسکرت میں لکھی گئی تھی، اس کا ترجمہ مولانا شاہ محمد شاہ آبادی نے فارسی میں کیا اور اس کا انتخاب ملا عبدالقادر بدایونی نے سلیس زبان میں کیا(۳)، سنسکرت کی مشہور کتاب 'پنچ تنتر' کا فارسی میں ترجمہ ملا حسین واعظ نے 'کلیلہ ودمنہ' کے نام سے کیا تھا لیکن وہ ترجمہ اتنا مشکل تھا کہ اس کا سمجھنا آسان نہ تھا، اکبر نے ابوالفضل کو حکم دیا کہ اصل سنسکرت کتاب سامنے رکھ کر ایسی عبارت میں ترجمہ کیا جائے کہ اس کے سمجھنے میں آسانی پیدا ہو، ۹۹۶ھ میں ابوالفضل نے اس کام کو انجام دیا اور اس کا نام 'عیار دانش' رکھا۔(۴)

دور اکبری میں حکومت کی خواہش کے مطابق مسلمان علماء اور ہندو پنڈتوں نے مل کر رامائن، مہا بھارت، سنگھاسن بتیسی، لیلاوتی اور ویدوں وغیرہ کا ترجمہ کیا گیا تھا، لیکن اب وہ دور آیا کہ جب کہ بادشاہوں کی خوشی کے لیے فارسی داں ہندو پنڈتوں نے اس کام کو از خود انجام دینا شروع کیا، گردھر داس: قوم کا یستھ متوطن دہلی، شہنشاہ جہانگیر کے عہد میں تھا، ۱۰۳۶ھ میں اس نے رامائن کا منظوم فارسی ترجمہ کیا، اور یہ کتاب برٹش میوزم لندن میں موجود ہے، منشی لکھن لال نے 'جہان ظفر' کے نام سے رامائن کا فارسی ترجمہ کیا، امر سنگھ: 'رامائن امر پرکاش' کے نام سے پاروتی، مہادیو، رام چندر جی، راجہ دشرت کے حالات تصنیف کیے، پنڈت امر ناتھ: شیدا تخلص، چار ویدوں کے مطابق کے دنیا کے جو احوال تھے وہ فارسی میں 'خیالات شیدا' کے نام سے بیان کیے، یہ کتابیں کتب خانہ آصفیہ میں موجود ہیں، گوپال: خلف سر گیند، اس نے سر بھگوت وادھیا تمارامائن کا ترجمہ فارسی میں کیا، ۱۸۱۷ء کا لکھا ہوا نسخہ بنگال ایشیاٹک سوسائٹی میں موجود ہے، مرلی دھر: اس نے پوتھی سر بھاگوت کا فارسی میں ترجمہ کیا، اس کا قلمی نسخہ بنگال سوسائٹی میں ہے۔

## جہانگیر اور مذہبی کتابوں کے تراجم

جہانگیر کے دربار میں کے ہندو شعراء میں کیشو مسرا اور پوکھر کے نام ملتے ہیں، اس دور میں

(۱) آئین اکبری: ۱/ ۲۷

(۲) منتخب التواریخ: ۲/ ۴۰۱

(۳) منتخب التواریخ: ۲/ ۳۷۴

(۴) آئین اکبری: ۱/ ۷۷

رواداری کی جوفضا پیدا ہوئی تو مسلمانوں نے ہندوؤں کے علوم سے کافی دلچسپی لی اور ہندو مذہبی کتابوں کے تراجم فارسی میں کیے، شیخ سعداللہ نے رامائن کا ترجمہ فارسی میں منظوم کیا اوراس کا نام 'دستیارتھ' رکھا(۱)، صوفی شریف نے 'یوگ وشنست' کا خلاصہ فارسی میں 'اطوار درحل اسرار' کے نام سے کیا اور یہ جہانگیر کے نام سے معنون ہوئی(۲)، عبدالشکور بزمی نے ۱۶۱۷ء میں پدماوت کا ترجمہ فارسی میں کیا۔(۳)

## سلطان سکندر اور مذہبی کتابوں کے تراجم

سلطان سکندر کے عہد سے بیشتر برادران وطن مین فارسی پڑھنے کا رواج نہیں تھا، جب سلطان کو عہدوں کے لیے ہندوؤں کی ضرورت پڑی تو اس نے برہمنوں سے فارسی سیکھنے کی درخواست کی تو انہوں نے کہا کہ ہم تجارتی لوگ ہیں اس پیشہ کو چھوڑ کر اس کو کیسے اختیار کر سکتے ہیں؟، پھر اس نے شودروں کو کہا جو پہلے ہی سے سنسکرت کی کتابت کی اجرت پر اپنا گزر بسر کرتے تھے انہوں اس درخواست کو بخوشی قبول کیا اوراس سبب سے مسلمانوں کے عہد سلطنت میں ان کو عروج ہو گیا اور ہندوؤں کو مسلمانوں کے علوم سے دلچسپی پیدا ہو گئی، بادشاہ سکندر کو تصنیف کا ایسا شوق تھا کہ اس نے بہت سی کتابیں ان سے تصنیف کروائیں اوراس نے 'مہاوید' کا ترجمہ سنسکرت سے فارسی میں کروایا۔(۴)

## سلطان حسین شاہ اور سنسکرت سے بنگالی تراجم

سلطان حسین شاہ بنگالی زبان کا بہت بڑا مربی تھا، مالا دھر باسو کو اسی نے بھاگوت پران کے بنگالی ترجمہ پر مقرر کیا، حسین شاہ کا ایک سپہ سالار پرگل خان نامی تھا، پرگل خان اوراس کے بیٹے نے اپنے نام کو اس بنا پر بقائے دوام بخشا دیا کہ انھوں نے مہابھارت کا ٹکڑا بنگالی میں ترجمہ کیا، پرگل خان کے زیر اہتمام اس رزمیہ نظم کا ترجمہ 'استری پرو' تک پورا ہوا، اس کے بعد چھٹے خان جو چاٹگام کی گورنری پر اس کا جانشین تھا، اس نے سریکر ناندی شاعر کو مقرر کر کے اس کام کو جاری رکھا اور 'آشومیدھ پرو' کا ترجمہ کروایا، سب سے پہلے مہابھارت اور

(۱) مخطوطات فارسی انڈیا آفس لائبریری جلد اول کالم ۱۰۹۸: بحوالہ مذہبی رواداری: ۲/ ۴۶

(۲) مخطوطات فارسی برٹش میوزیم لائبریری: ۳/ ۱۰۳۴

(۳) صبح گلشن مؤلفہ علی حسن خاں: ۲۶

(۴) تاریخ ہند از ذکاء اللہ: ۲/ ۳۷۹-۳۷۸

رامائن کی رزمیہ نظموں نے بنگال کے مسلم سلاطین کو اپنی طرف متوجہ کیا، جن کے اشارہ سے بنگالی یعنی ملکی زبان میں ترجمہ ہوا، مہا بھارت کا سب سے پہلا ترجمہ ناصر شاہ والیٔ بنگال (۱۳۲۵ء-۱۲۸۲ء) کے حکم سے ہوا۔

# مندروں کو جاگیریں

## اورنگ زیب اور مندروں کو جاگیریں

● گوہاٹی کا مندر

اورنگ زیب اپنی رعایا کے مذہبی جذبات کے احترام کے سلسلے میں بہت محتاط تھا، جس کا اظہار اورنگ زیب کے اس فرمان سے ہوتا ہے جو اس کے عہد حکومت کے نویں سال میں ۲/صفر کو سدامن برہمن کے حق میں جاری کیا گیا تھا، یہ آسام میں گوہاٹی کے امانند مندر کا پجاری تھا، آسام کے ہندو راجاؤں نے دیوتا کے بھوگ اور پجاری کے گزر بسر کے لیے زمین کا ایک قطعہ اور جنگل کی کچھ آمدنی مختص کی تھی، جب اورنگ زیب نے اس صوبے پر قبضہ کیا تو فوری طور پر ایک فرمان جاری کیا جس کی رو سے مذکورہ مندر اور اس کے پجاری کے حق میں زمین کے عطیہ کی آمدنی کی توثیق کی گئی، 'گوہاٹی فرمان' کا متن یہ ہے:

''اہم معاملات کے موجودہ اور مستقبل کے تمام عمال، چودھری، قانون گو، مقادم اور کل سرکار میں واقع پانڈو پرگنہ میں پٹہ بنگیسارر کے کسانوں کو مطلع کیا جاتا ہے کہ سابق راجاؤں کے فرمان کے مطابق سکارا گاؤں کا ایک قطعہ زمین (جسکی پیدائش ۲/بسوا ہے) اور جس کی مال گزاری کی جملہ رقم مبلغ ۳۰/روپے ہے، سدامن اور اس کے لڑکے کو عطا کی گئی، حال ہی میں مندرجہ بالا دعوی کی صحت ثابت ہوگئی ہے کہ مذکورہ بالا نان ونفقہ کی رقم میں سے مبلغ ۲۰/روپے جو مذکورہ گاؤں کے محصول سے حاصل ہوتے ہیں اور بقایا رقم جو جنگل کی آمدنی سے حاصل ہوتی ہیں باستثناء مال گذاری کی رقم کے جو انتخابی گاؤں سے حاصل ہوتی ہے، مذکورہ بالا عطیہ داروں کو عطا کی گئی تھی، لہٰذا مذکورہ بالا تمام عمال پر لازم ہے کہ مذکورہ نقد رقم اور قطعہ زمین مذکورہ عطیہ داروں کے قبضہ میں ہمیشہ ہمیش تا حیات دی جائے تا کہ وہ اس رقم اور قطعہ زمین کو اپنی گزر بسر اور اپنے

دیوتاؤں کے بھوگ کے لیے استعمال کر سکیں اور اپنی عبادت میں منہمک ہوں تا کہ ہماری حکومت ہمیشہ قائم رہے، عمال اس جگہ کو کرایہ پر اٹھانے کی اجازت نہ دیں اور نہ ہماری مال گزاری یا کسی دوسرے محاصل یا نئی سند کے بارے میں کسی قسم کا تعرض کریں، اگر کوئی نئی سند پیش کرے تو اسے قابل اعتبار نہ سمجھیں، تمام عمال اس حکم نامہ کے پابند ہیں اور اس سے کسی قسم کا انحراف نہ کریں۔(۱)

● اجین کا مہا کالیشور مندر

ہندو رعایا اور ان کے دھرم کے تعلق سے اورنگ زیب میں مثالی رواداری پائی جاتی ہے، اس کا ثبوت اجین کے مہا کالیشور مندر کے پجاری پیش کرتے ہیں، یہ مندر شیو کے اہم منادر میں سے ایک ہے جہاں دن اور رات کے ہر لمحے ایک دیا جسے 'نندا دیپ' کہتے ہیں روشن رہتا ہے اور اسے بجھنے نہیں دیا جاتا، عہد قدیم سے ہی اس دیے کو روشن رکھنے کے لیے مقامی حکومت کی طرف سے روزانہ چار سیر گھی مہیا کیا جاتا رہا، مندر کے پجاریوں کا کہنا ہے کہ مغل دورِ حکومت میں بھی یہ روایت قائم رہی یہاں تک کہ اورنگ زیب نے بھی اس قدیم روایت کی پاسداری کی، بدقسمتی سے اس دعوے کو ثابت کرنے کیلئے ان کے پاس کوئی شاہی فرمان نہیں ہے، لیکن ان کے پاس مراد بخش کے جاری کردہ فرمان کی ایک نقل ہے جسے اس نے ۱۵؍شوال ۱۰۶۱ھ کو اپنے والد کے عہد حکومت میں جاری کیا تھا، مہا کالیشور کے سابق پجاری دیوتا نارائن کی عرضداشت پر یہ فرمان شہنشاہ کی طرف سے جاری کیا گیا تھا، حکیم محمد مہدی وقیع نویس نے پرانے ریکارڈ کی چھان بین کے بعد عرضی گزار کے دعوے کی تصدیق کی، اس بنا پر چبوترہ کوتوالی کے تحصیل دار کو حکم دیا گیا کہ مندر کے دیے کے لیے چار سیر گھی روزانہ مہیا کیا جائے، اس فرمان کی ایک نقل ۱۱۵۳ء میں محمد سعداللہ نے جاری کی۔

مندر کے موجودہ پجاری اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اصل فرمان کی نقل کا ایک طویل وقفے کے بعد اجرا کیا جانا اس بات کا ثبوت ہے کہ اصل فرمان پر اس تمام مدت میں عمل ہوتا رہا اور اس مدت میں اورنگ زیب کا دور گزرنے کے باوجود اس فرمان کی کوئی وقعت نہ رہتی تو ایک 'مردہ' فرمان کی نقل حاصل کرنے کوشش کوئی نہ کرتا۔(۲)

---

(۱) ہندو مندر اور اورنگزیب کے فرامین از ڈاکٹر بی-این پانڈے:۱۸-۱۹

(۲) ہندو مندر اور اورنگزیب کے فرامین از ڈاکر بی-این پانڈے:۱۹-۲۰

● شترنجے اور آبو کے مندر

عام طور سے مؤرخین اس بات کا ذکر تو کرتے ہیں کہ احمد آباد میں ناگر سیٹھ کا تعمیر کردہ چنتا مندر مسمار کیا گیا تھا، لیکن اس حقیقت سے روگردانی کرتے ہیں کہ یہ وہی اورنگ زیب ہے جس نے اس ناگر سیٹھ کو شترنجے اور آبو کے مندروں کی تعمیر کے لیے زمین عطا کی تھی، اس سلسلے میں جو سند عطا کی گئی وہ اس طرح ہے:

''اور جس کا اختتام خوشگوار ہوگا، جوہری داس نے اس مقدس اعلی وارفع دربار کے ذمہ دار اشخاص کی معرفت ہمارے حضور ایک عرضداشت پیش کی ہے، لہٰذا عالی جاہ ہند کا ایک فرمان ۱۹رمضان المبارک ۱۰۳۱ھ کو جاری کیا جاتا ہے جو حضرت سلیمان کے فرمان جیسا اعلی ہے، اس فرمان کے تحت ضلع پالیتانہ جو شترنجے کے اختیار میں آتا ہے (یہ صوبہ احمد آباد کے زیر نگیں ہے اور اس کے محاصل کی آمدنی ۲ رلاکھ درہم ہے) عرض گزار کو دائمی انعام کی صورت میں عطا کیا جاتا ہے، عرض گزار متوقع ہے کہ ہمارے دربار سے اس ضمن میں ایک فرمان شاہی جاری کیا جائے، لہٰذا حسب سابق مابعد عرض گزار کو مذکورہ بالا ضلع دائمی طور پر انعام میں دیا جاتا ہے، اس لیے سرکار تمام موجودہ اور مستقبل کے منتظمین کے لیے لازم کرتی ہے کہ وہ اس قابل تعظیم حکم نامے کی تعمیل کرتے ہوئے اس بات کی پوری پوری کوشش کریں کہ مذکورہ بالا ضلع، شخص مذکور اور اس کی اولاد اور ورثہ کے قبضے میں نسل درنسل رہے، اس کے علاوہ وہ شخص مذکور کو تمام محاصل اور دیگر بقایا جات سے مستثنیٰ قرار دیا جائے، نیز اس سے ہر سال نئی سند کا مطالبہ نہ کیا جائے، عمال کو مطلع کیا جاتا ہے اس فرمان شاہی سے انحراف اختیار نہ کیا جائے''۔ (یہ فرمان ۱۶۵۸ء میں لکھا گیا)۔

ناگر سیٹھ نے کسی جنگ میں اورنگ زیب کی مدد کی تھی اور اس کی خدمت سے خوش ہوکر اورنگ زیب نے اسے گرنال اور بو کی کچھ زمین وہاں کے مندروں لے لیے تحفتاً عطا کی تھی، فرمان حسب ذیل ہے:

اللہ کے نام کے ساتھ جو بے حد رحیم اور مہربان ہے، اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول کی پیروی کرو اور جو تم میں سے صاحب حکومت ہیں ان کی

بھی-(مہر): ابوالمظفر محی الدین اورنگ زیب عالم گیر باشاہ غازی-اس وقت یہ فرمان جاری کیا جاتا ہے:

''شراوک فرقے کے شانتی داس ولد ساہس بھائی نے مابدولت سے انعام خاصہ کی التجا کی ہے، اوراس نے ہماری فوج کی کوچ کے دوران اجناس کی فراہمی سے مدد کی تھی اوراس خدمت کے عوض وہ مخصوص انعامات سے نوازے جانے کا طلب گار ہے، لہٰذا پلیتانہ کا دیہی علاقہ جواحمد آباد کے دائرہ میں آتا ہے، اور پلیتانہ کی پہاڑی جوشترنجہ کے نام سے معروف ہے، مع اس کے مندر کے مابدولت شراوک فرقے کے شانتی داس جوہری کوعطا کی جاتی ہے، شترنجہ پہاڑی سے جولکڑی اورایندھن حاصل ہوں گے وہ بھی شراوک فرقے کی ملکیت میں شمار ہوں گے تاکہ وہ اسے اپنی کسی بھی ضرورت کے لیے استعمال کرسکیں، جوبھی شترنجہ پہاڑی اوراس کے مندرکی محافظت کرے گا وہ پلیتانہ کی آمدنی کا حقدار ہوگا، وہ اپنے طور سے عبادت کریں تاکہ ہماری حکومت قائم ودائم رہے، تمام عمال حکومت، عہدیدار جاگیردار اور کروڑیوں کا فرض ہے وہ اس حکم نامہ میں کوئی تبدیلی نہ کریں اوراس سے انحراف نہ کریں''۔

- گرنااورآبوجی

علاوہ ازیں جوناگڑھ میں ایک پہاڑ ہے جو' گرنار' کے نام سے مشہور ہے اورآبوجی میں بھی ایک پہاڑی ہے جوسروہی کے دائرہ اختیار میں آتی ہے، ان دونوں پہاڑیوں کوبھی ہم شراوک فرقے کے شانتی داس جوہری کوبطور خاص مرحمت فرماتے ہیں تاکہ وہ کلی طور پر مطمئن ہوجائیں، لہٰذا جمیع عہدیداروں کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ کسی کوان املاک میں مداخلت نہ کرنے دیں، اورکوئی بھی راجہ اس سے کسی قسم کا تعرض نہ کرے، بلکہ اس کی ہرطرح سے امداد کی جائے، اس حکم کی تعمیل کرنے والے سے ہرسال نئی سند کا مطالبہ نہ کیا جائے، اوراگرکوئی شخص اس گاؤں اورتین پہاڑوں پرکوئی دعوی دائرکرتا ہے جس کوہم نے شانتی داس کومرحمت کی ہے تواس کا یہ فعل نہ صرف یہ کہ قابل مذمت ہوگا بلکہ وہ عوام اوراللہ کی لعنت کا بھی مستحق ہوگا، اس کے علاوہ بھی ایک علیحدہ سنداسے عطا کی گئی۔

## جہانگیر اور مندروں کی تعمیر

کوئی بڑا سے بڑا مؤرخ بھی اس پر یہ الزام نہیں رکھ سکتا کہ اس نے اپنے دور حکومت میں ہندو مسلمان کی تفریق کی، اس کی رواداری کی تو یہ انتہائی مثال ہے کہ اس نے اپنے محل میں مندر بنوایا اور اس میں ہنومان جی کی مورتی رکھوا دی، اس کے آثار آگرہ میں جہانگیر کے محل میں اب بھی دیکھے جا سکتے ہیں، ان کے عہد حکومت میں بڑے بڑے مندر تعمیر ہوئے، متھرا میں واقع 'گوبند دیوی' کا مندر بھی انہیں کی کرم فرمائی اور نوازشوں کا رہین منت ہے، جہاں گیر میں مذہبی اور سماجی تعصب نام کو بھی نہ تھا، وہ تو اتنا وسیع الظرف تھا کہ غیر مسلموں کے مذہبی تہواروں میں بھی خندہ دلی اور پورے شاہانہ آن بان اور لاؤ لشکر کے ساتھ شرکت کرتا تھا۔(۱)

## حیدر علی اور مندروں کو جاگیریں

میسور میں جتنے بھی مندر ہیں انھیں حیدر علی نے تحفے میں جاگیروں اور انعامات سے نوازا جن کی سندیں اور فرمان مندروں میں موجود ہیں، تمام ریکارڈ میسور کے محکمہ آثار قدیمہ میں محفوظ ہیں، ان کے مطابق دیوہلی کے مندر میں جو ناقوس استعمال ہوتا ہے وہ بادشاہ حیدر علی کا عطا کردہ ہے، سرنگا پٹم میں سری رنگا ناتھ مندر کے برتن حیدر علی کے دیے ہوئے ہیں، سرنگا پٹم کا سب سے بڑا مندر جو سری رنگ ناتھ جی کا مندر کہلاتا ہے وہ بھی حیدر علی کا تعمیر کردہ ہے۔(۲)

## ٹیپو سلطان اور مندروں کو جاگیریں

ڈاکٹر سی- کے کریم کی کتاب Kerala Under Haidar Ali and Tipu Sultan کے حوالہ سے محمد عبداللہ بنگلوری نے اپنی کتاب ٹیپو کے تذکرے سے مختلف ادوار میں لکھا ہے کہ صرف کیرالا کے جنوبی ضلع کے ایک تعلقہ کے ساٹھ مندروں کو سلطان نے سرکاری خزانہ سے سالانہ وظیفہ جاری کیے تھے، گرو یاریا کے مندر کو ہی چھ سو ایکڑ قابل کاشت زمین بطور انعام دی گئی تھی۔

مالابار کے مندروں اور برہمنوں کو جو زمین بغیر سرکاری لگان کے ٹیپو نے دی تھیں اس کی جو تفصیلات

---

(۱) اسلام اور غیر مسلم: ۲۰۱

(۲) چند تاریخی حقائق: ۷۷

محب الحسن نے اپنی کتاب 'تاریخ ٹیپو سلطان' میں نقل کی ہے وہ کچھ اس طرح ہے:

۱- کالی کٹ کے قصبہ امسوم تریکنٹیشو روٹا کوام کنعاؤ مندر کے لیے ۱۹۵ ۱/۲ ایکڑ زمین دی تھی، ۲- یونانی کے گرارو یار مندر کے لیے ۱۵۰۴ ایکڑ زمین دی گئی تھی، ۳- چیلم بر اتعلقہ ارا ندلے منور مندر کے لیے ۱۷۳ ۱/۲ ایکڑ زمین دی گئی تھی اور تین ایکڑ سے زیادہ باغ اراضی عطا کی تھی[۱]، ۴- یونانی کے تروانچکسولم مندر کے لیے ۲۱۲ ۱/۲ ایکڑ زمین دی گئی تھی، ۵- یونائی میں نمودری پد مندر کے لیے ۱۳۵ ۱/۲ ایکڑ زمین دی گئی تھی، سلطنت وزیر خانہ پورنیا کا خود بیان ہے کہ سرکاری خزانہ سے مندروں کو سالانہ ۱۹۳۹۵۹ ریگوڈا مالی امداد دی جاتی تھی، جبکہ مسجدوں اور مزاروں کے لیے یہ مدد اس سے بہت کم تھی۔(۲)

پیشا گیری کے سوامی کو گولا پلی کے معاوضات کی مال گذاری وصول کرنے کا حق دیا گیا تھا، گانجی گوٹہ کے انجانیا سوامی کے مندر کے رام چار نامی شخص کو کڑ پہ میں ایک بڑی جاگیر دی گئی تھی، اس کے علاوہ ۱۷۹۴ء میں قلعہ بل کے ایک برہمن مہاراجہ 'ہری پا' کو اس نے بطور انعام ایک بڑی قطعہ ارضی بھی دی تھی۔(۳)

## مسلم حکمرانوں کی ہندو تہواروں میں شرکت

ہندوؤں کے تہواروں سے مغلوں کے دور میں بڑی دلچسپی لی گئی، ساون کے مہینے میں جب چاند پورا ہو جاتا ہے تو برہمنوں کو کھانا کھلانے کا انتظام کیا جاتا، اسی دن برہمن سیدھے ہاتھ میں راکھی باندھتے ہیں اس لیے اس تہوار کو رکشا بندھن کہا جاتا ہے، ابوالفضل نے لکھا ہے کہ اس روز کوئی عورت کسی کے ہاتھ میں ڈوری باندھ دیتی ہے تو وہ اس کی بہن ہو جاتی ہے اور وہ اس کی عزت کا محافظ بن جاتا ہے، اکبر اس تہوار کو اپنے دربار میں خاص طور پر مناتا تھا، امراء اس کے ہاتھ پر جواہرات کی ڈوری باندھتے تھے، لیکن جب اس کے تعلقات حد سے زیادہ ہو گئے تو اس نے صرف ریشمی دھاگے باندھنے کا حکم دیا۔(۴)

دسہرہ بھی مغلوں کے دربار میں دھوم دھام سے منایا جاتا تھا، ابوالفضل کا بیان ہے کہ آسون کے شروع کی نوراتیں ہندو متبرک سمجھتے ہیں اور اس کی دسویں رات کو دسہرہ کہتے ہیں، جو 'وجے دشمی' کے نام سے مشہور

(۱) ٹیپو سلطان چند تاریخی حقائق از سید خورشید مصطفی رضوی: ۴۷

(۲) تاریخ ٹیپو سلطان از محب الحسن، بحوالہ سیر سلطان ٹیپو شہید: ۴۴۱-۴۴۰

(۳) صحیفہ ٹیپو سلطان از محمود خان، بحوالہ سیر سلطان ٹیپو شہید: ۴۴۱-۴۴۰

(۴) منتخب التواریخ: ۲/۲۶، وتزک جہاں گیر: ۱۲۱-۱۲۰، نول کشور ایڈیشن

ہے، اسی روز رام کوراون پر فتح حاصل ہوئی تھی، اس لیے بڑی خوشی منائی جاتی ہے، اس دن گھوڑں کو رنگ اور زیور سے آراستہ کرتے ہیں اور تمام پیشہ وراشخاص اپنے آلات حرفہ کی پوجا کرتے ہیں، چھتریوں کا یہ بہترین تہوار ہے، اکبر کے دور میں بھی اس موقع پر گھوڑں اور ہاتھیوں کی آرائش کی جاتی تھی اور اس کے سامنے پیش کیے جاتے تھے اور انعامات تقسیم ہوتے تھے۔(۱)

دیوالی کا تہوار اکبر کے محلوں میں منایا جاتا تھا، کہ محل کے اندر جب دیوالی کا پہلا دیا جلتا تو محل میں سب کا آنا جانا بند ہوجاتا، سقیناں، دھوبنیں، مالنیں، کہاریاں، حلال خوریاں تین دن تک باہر نہ نکل پاتیں اور نہ کوئی ترکاریاں محل میں لائی جاتیں، بیگن، مولی، کدو اور گاجر وغیرہ اگر کسی نے منگائی بھی تو باہر سے کٹی ہوئی آتی تھی، اس لیے کہ کوئی جادو نہ کرے، بادشاہ کو اس روز چاندی میں تولا جاتا اور وہ چاندی غریبوں میں تقسیم کردی جاتی تھی، رتھ بان بیلوں کو سنوار کر اور جھولیں ڈال کر بادشاہ کے سامنے لاتے اور انعام پاتے تھے۔(۲)

مسلمان بسنت بھی مناتے تھے، ابوالفضل نے لکھا ہے کہ ماگھ کے مہینے میں تیسری، چھوتھی، پانچویں اور چھٹی ساتویں تاریخ کو چار تہوار مناتے ہیں، پانچویں تاریخ کو بسنت کا بڑا جشن ہوتا ہے، اس روز رنگ اور عبیر ایک دوسرے پر چھڑکے جاتے ہیں، نغمہ وسرود کی محفل منعقد کرتے ہیں، یہ تہوار عموماً موسم بہار کی ابتدا میں منایا جاتا ہے، اور بادشاہوں کے محلوں میں بھی یہ تہوار منایا جاتا تھا۔(۳)

اکبر کے محل میں ہولی کا تہوار بھی منایا جاتا تھا اور وہ خود اس میں شریک ہوتا تھا، اور اکبر اپنے محل میں راجپوت شہزادیوں اور ان کی سہیلیوں کے ساتھ ہولی کھیلتا تھا(۴)، اکبر کے دور میں شیوراتری کا تہوار بھی منایا جاتا تھا، یہ تہوار بھی اکبر اپنے دربار میں مناتا تھا، یہ رات ہندو جوگیوں کے ساتھ گزارتا جو اس کی عمر درازی کے لیے دعا کرتے۔(۵)

---

(۱) تزک جہاں گیری: ۱۲۴، نول کشور ایڈیشن

(۲) مغل بادشاہوں کے عہد میں ہندوستان سے شیفتگی کے جذبات: ۱۷۶

(۳) حوالۂ سابق

(۴) تزک جہاں گیری: ۱۲۱، نول کشور ایڈیشن

(۵) ہندو تہواروں کی تفصیل کے لیے دیکھیں کتاب الہند البیرونی (اردو ترجمہ)، جلد ۲، باب: ۷۶، آئین اکبری: ۳/۱۸۹-۱۸۴، باب شمار تہوار

## جہانگیر اور ہندو مذہبی تہواروں میں شرکت

ہندوؤں کا مشہور تہوار رکشا بندھن جہانگیر کے عہد میں بڑے دھوم دھام سے منایا جاتا تھا، اگر اس روز کوئی عورت کسی کے ہاتھ میں ڈوری باندھ دیتی ہے تو وہ اس کی بہن ہوجاتی ہے اور وہ اس کی عزت کا محافظ بن جاتا ہے، جہاں گیر بھی یہ تہوار مناتا تھا اور اس نے اپنے ہاتھ میں ریشمی دھاگے باندھنے نے حکم دیا جس پر اکبر عمل کرتا تھا۔(۱)

ہولی کے بارے میں جہاں گیر لکھتا ہے کہ ہندی سال کے آخر میں یہ تہوار منایا جاتا ہے، جب آفتاب برج حوت میں داخل ہوتا ہے تو اس رات کو گلیوں اور گزرگاہوں میں آگ جلاتے ہیں اور جب دن ہوتا ہے تو اس کی راکھ ایک دوسرے پر پھینکتے ہیں اور بہت شور کرتے ہیں، اس کے بعد نہا دھو کر کپڑے پہنتے ہیں اور میدان اور باغات کی طرف چلے جاتے ہیں، ہندو مردوں کو جلاتے ہیں، ہولی کی رات سال کی آخری رات ہوتی ہے، اس لیے وہ سال کو مردہ سمجھ کر جلا دیتے ہیں۔(۲)

جہاں گیر اپنے محل میں ہولی کھیلتا تھا، لندن کے مصوری مجموعوں میں ایک ایسی تصویر محفوظ ہے جس میں جہاں گیر اپنے محل کے اندر بیگمات اور شہزادیوں کے ساتھ ہولی کھیلتا ہوا دکھائی دیتا ہے، کنیز گا بجا رہی ہیں، اور بیگمات اور شہزادیاں پچکاریاں بھر بھر کر ایک دوسرے پر رنگ پھینک رہی ہیں (۳)، دیوالی کے متعلق جہاں گیر اپنی تزک میں لکھتا ہے کہ یہ ویشو کا تہوار ہے، جب آفتاب برج میزان میں جاتا ہے تو رات لوگ بکثرت چراغ جلاتے ہیں، دوستوں اور عزیزوں کے گھروں میں جمع ہوتے ہیں اور جوا کھیلتے ہیں، ویشو کی نظر ہمیشہ سود اور سودا پر ہوتی ہے، اس لیے اس رات کو جوا کھیلنا مبارک سمجھا جاتا ہے۔(۴)

## حیدر علی کی ہندو تہواروں میں شرکت

مؤرخین نے لکھا ہے کہ حیدر علی نے سپاہیانہ اور سادہ زندگی بسر کی، اس کی خوراک بھی سادہ تھی، اپنے

---

(۱) تزک جہاں گیری: ۱۲۱-۱۲۰

(۲) حوالۂ سابق

(۳) مغل بادشاہوں کے عہد میں ہندوستان سے شیفتگی کے جذبات: ۱۷۷

(۴) تزک جہاں گیری: ۱۲۱

دین میں راسخ العقیدگی کے باوجود اس میں مذہبی رواداری بدرجہ اتم موجود تھی، چنانچہ تاریخ سلطنت خداداد نے لکھا ہے کہ ’’دسہرے کے تہوار کے موقع پر اس کا دسترخوان اس قدر وسیع ہوتا تھا کہ شاہان دہلی کے دسترخوان کا گمان ہوتا تھا‘‘، اسی طرح ایک انگریز قیدی کے حوالے سے مصنف نے لکھا ہے کہ ’’ہم نے ۲۷ دسمبر ۱۷۸۳ء کو میسور میں دسہرے کا تماشا دیکھا، جب کہ میسور کا راجہ بھی اپنے تخت پر بیٹھا یہ کھیل تماشے دیکھ رہا تھا، تمام ہندو تہواروں میں حیدر علی اور ٹیپو خود شرکت کرتے تھے۔(۱)

## ٹیپو سلطان اور ہندو تہواروں میں شرکت

۱۷۸۰ء میں نواب حیدر علی نے کانجی ورم میں ایک مندر کی بنیاد رکھی تھی لیکن وہ اس کو پورا نہ کرسکا، مگر جب ۱۷۹۱ء میں ٹیپو سلطان وہاں گیا تو اس نے مندر کی تکمیل کے لیے دس ہزار روپیہ کا ہدیہ دیا، اور خود وہاں ان کے مذہبی تہوار میں شریک ہوا اور اس موقع پر ہونے والی آتش بازی کے مصارف بھی خود ہی برداشت کیے۔(۲)

## اورنگ زیب عالم گیر کا دور

اورنگ زیب عالم گیر کے دور میں ہندو بہت سے تہوار مناتے تھے اور بادشاہ عالم گیر بھی شریک ہوتے تھے، ہندوؤں کا مشہور تہوار دسہرا جو عالم گیر کے عہد میں بھی روایتی طور پر اس کے محل میں منایا جاتا۔(۳)

## بہادر شاہ ظفر کے عہد میں ہندو تہوار

بہادر شاہ ظفر سلطنت مغلیہ کی آخری کڑی تھا، جس کے عہد میں بھی بہت سے ہندو مذہبی تہوار منائے جاتے تھے، دسہرا کا تہوار بادشاہ بابر سے لیکر مغل سلطنت کے آخری حکمراں بہادر شاہ ظفر کے عہد تک مغلوں کے دربار میں منایا جاتا رہا، اور بہادر شاہ ظفر کے دور میں بھی منایا گیا۔(۴)

اسی طرح دیوالی کا تہوار بھی بادشاہ اکبر سے لیکر بہادر شاہ ظفر کے عہد تک مغل فرمانرواؤں کے دربار میں منایا جاتا رہا، اور بہادر شاہ ظفر کے عہد میں بھی اسی پر عمل کیا گیا، لیکن بہادر شاہ ظفر کے دور میں

---

(۱) میموئرس آف لیٹ وراز جے کے مرے، بحوالہ: چند تاریخی حقائق: ۷۵

(۲) سیرت ٹیپو سلطان شہید

(۳) عالمگیر نامہ: ۹۱۴

(۴) مغل بادشاہوں کے عہد میں ہندوستان سے شیفتگی کے جذبات: ۱۷۶

اس کے تکلفات میں اضافہ ہوگیا تھا، اورطرح طرح کی چیزوں کواس میں شامل کرلیا گیا تھا جو پہلے اس میں موجودنہیں تھیں۔(۱)

رئیس احمد جعفری نے اپنی کتاب 'بہادرشاہ ظفراوران کا عہد' میں مولوی ذکاءاللہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ بہادرشاہ ظفراوران کے پیش روسلاطین کے روادارانہ عمل نے ہندوؤں اورمسلمانوں میں دوستی اور خلوص کے روابط پیدا کردیے تھے، پادرکاسی، ایف اینڈ ریورز نے بالکل درست لکھا ہے کہ: ''ان دنوں یہ بات عام تھی کہ دونوں فرقوں کے لوگ ایک دوسرے کے مذہبی تہواروں میں شامل ہوتے تھے اورمسلم ہندوؤں کے تیوہاروں میں شرکت کرتے تھے۔(۲)

• • •

(۱) حوالہ سابق

(۲) رواداری ہندوستانی سماج میں ازابوالفہیم وحید علی خاں: ۹۱

# مصالح مرسلہ؛ تعارف اور تطبیقات

مولانا عبدالحیٔ ندوی ☆

## مصالح مرسلہ کی لغوی واصطلاحی تعریف

لغوی تعریف:

المصلحة - لغة - كالمنفعة وزناً ومعنى فهي مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع.(۱)

أو هي اسم للواحدة من المصالح، وقد صرح صاحب لسان العرب بالوجهين فقال: والمصلحة الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح.(۲)

لغتاً مصلحت منفعت کی طرح ہے وزن اور معنی میں، اور یہ مصدر ہے صلاح کے معنی میں جیسے منفعت مصدر ہے نفع کے معنی میں۔

یا مصلحت مصالح کی واحد ہے اور صاحب لسان العرب علامہ ابن منظورؒ نے دونوں صورتوں کی صراحت کی ہے، فرماتے ہیں: مصلحت صلاح کے معنیٰ میں مصدر ہے یا مصلحت مصالح کی واحد ہے۔

صاحب تاج العروس فرماتے ہیں:

صلاح فساد کی ضد ہے اور مصلحة واحد ہے مصالح کی، جس کے معنی

---

☆ رائے بریلی اتر دیپر دیش آپ کا وطن ہے، دارالعلوم ندوۃ العلماء سے فراغت کے بعد آپ المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد آئے اور یہاں مولانا رحمانی کے زیرنگرانی سنہ ۲۰۱۶ء میں فقہ اسلامی میں اختصاص کیا، معہد میں آپ کے سندی مقالہ کا عنوان تھا: ''مصالح مرسلہ؛ تعارف اور تطبیقات''، اس مقالہ کا ایک اہم باب بحث ونظر کے زیر نظر شمارہ میں شامل اشاعت ہے۔

(۱) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الاسلامي: ۲۸

(۲) لسان العرب: ۷/ ۳۸۴

صلاح ودرستگی کے ہیں اور استصلاح استفساد کی ضد ہے اور کہا جا تا ہے: "ونظر فی مصالح الناس وھم من أھل المصالح لا المفاسد".(۱)

صاحب تاج اللغۃ فرماتے ہیں:

الصلاح ضد الفساد، تقول صلح الشئ یصلح صلوحا، مثل دخل یدخل دخولا، والاصلاح نقیض الافساد، والمصلحة واحدة المصالح والاستصلاح نقیض الاستفساد.(۲)

صلاح فساد کی ضد اور صلح یصلح صلوحا ایسے ہے جیسے تم دخل یدخل دخولا کہتے ہو، اور اصلاح افساد کی ضد ہے اور مصلحة مصالح کی واحد ہےاور استصلاح استفساد کی ضد ہے۔

علامہ طاہر الزاوی فرماتے ہیں:

والمصلحة واحدة المصالح واستصلح نقیض استفسد.(۳)

'مصلحت' کی لغوی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علماء لغت کے نزدیک "مصلحت" کے دو معنی ہیں: ایک یہ ہے کہ یا تو 'مصلحت' مصدر ہے، صلاح کے معنی میں جیسے 'منفعت' مصدر ہے نفع کے معنی میں، دوسرے 'مصلحت' اسم ہے اور مصالح کی واحد ہے جیسے 'منفعت' یہ منافع کی واحد ہے، اور مصلحت کا منفعت کے معنی مین استعمال ہونا کبھی حقیقی طور پر ہوتا ہے، جیسے حفظ عقل، حفظ نسل، حفظ نفس وغیرہ اور کبھی مجازی طور پر مصلحت کا استعمال منفعت کے معنی میں ہوتا ہے، مثلا کہا جاتا ہے "التجارة مصلحة" یعنی تجارت میں مصلحت ہے اور "القصاص مصلحة" قصاص مصلحت ہے یعنی تجارت حفظ مال کا ذریعہ وسبب ہے، اور قصاص حفظ نفس کا سبب ہے۔(۴)

### مرسل کی لغوی تعریف:

المرسل: فھو السھل السیر، یقال: ناقة مرسال أی: سھلة السیر،

---

(۱) تاج العروس: ۲/ ۱۸۳

(۲) تاج اللغۃ للجوھري: ۱/ ۱۸۴

(۳) القاموس المحیط: ۲/ ۸۴۰

(۴) المصالح وأثرھا فی المعاملات: ۴۹

وأرسل الشئ، أی أطلقه وأهمله، وأرسلت الطائر من یدی وأرسل الکلام، أی أطلقه من غیر تقیید.(۱)

'مرسل' کے لغوی معنی: تیز اور سبک رفتار کے ہیں، جیسے کہا جاتا ہے "ناقة مرسال" یعنی سبک رفتار اونٹنی، "وأرسل الشئ" کے معنی چھوڑنے کے ہیں، کہا جاتا ہے "أرسلت الطائر من یدی" تو معنی ہو گئے نظر انداز کرنا یا بھیجنا، اور "أرسل الکلام" بے روک ٹوک بات کرنے اور آزادی سے کلام کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

شیخ عبداللہ بن الشیخ المحفوظ فرماتے ہیں:

المرسلة: فهی اسم مفعول من أرسل بعیره: اذ لم یقیده، والمصالح المرسلة: أی المطلقة عن القید "فأرسل معی بنی اسرائیل" أی: أطلقهم من الأسر فهی مصلحة لاقید فیها.(۲)

لفظ "المرسلة" اسم مفعول ہے، اور یہ جملہ "أرسل بعیره" اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو اپنے اونٹ کو چھوڑ دے، پس مصالح مرسلہ وہ ہیں جو مطلق ہوں مقید نہ ہوں، قرآن کریم ہے "فأرسل معی بنی اسرائیل" یعنی بنی اسرائیل کو قید و بند سے آزاد کردو؛ چنانچہ مصلحت مرسلہ وہ مصلحت ٹھہری جس میں کوئی قید نہ ہو۔

**اصطلاحی تعریف:**

''مصالح مرسلہ'' کی اصطلاح فقہ اسلامی کے دور اول میں ایک غیر معروف اصطلاح تھی لیکن دور اول کے فقہی مدونات اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے فقہی اجتہادات اور ائمہ کرام کے اجتہادات میں ''مصلحت'' کارفرما ہے اور ان حضرات نے ''مصلحت'' کی بناء پر فیصلے بھی کئے، آپ ﷺ کے زمانہ میں ام ولد کی بیع کو جائز قرار دیا گیا، چنانچہ یہ حکم حضرت ابوبکرؓ کے زمانۂ خلافت میں باقی رکھا گیا، اور حضرت عمرؓ

---

(۱) لسان العرب: ۵/ ۲۱۴، القاموس المحیط: ۲/ ۷ ۳۳، **المصالح المرسلة وأثرها فی المعاملات: ۴۹**

(۲) مجلة مجمع الفقه الاسلامی- جدة، الدورة: ۱۵، عدد: ۱۵، جزء (۴) ص: ۲۲۴، ۱۴۲۵ھ ۲۰۰۴ء

کے زمانہ خلافت میں بھی چند سال یہی حکم رہا؛ لیکن جب حضرت عمرؓ نے ان بچوں کے رونے کی آواز سنی جن کی ماؤں کو فروخت کر دیا گیا تھا تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کو جمع کر کے مشورہ کیا اور ام ولد کی بیع کے عدم جواز کا فیصلہ کیا، اور اس مسئلہ میں مصلحتاً آپؓ نے ام ولد کی بیع کو ممنوع قرار دیا۔(۱)

الغرض اصولی مباحث کی کثرت اور قیاسی مباحث میں مسائل کی تفریع کے ساتھ ساتھ علت کے طرق میں تحدید کے واسطے علماء اصول نے یہ اصطلاح ایجاد کی اور اس کے متعلق بحث وتحقیق کی۔(۲)

''مصالح مرسلہ'' یہ علماء مالکیہ کی ایجاد کردہ اصطلاح ہے اور بعض علماء اصول اس کو ''مناسب مرسل'' سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور بعض علماء اصول (مثلاً امام حرمینؒ) ''الاستدلال المرسل'' کا نام دیتے ہیں، اور بعض علماء نے (مثلاً ابن السمعانی) ''الاستدلال'' کے نام سے موسوم کیا ہے، علماء حنابلہ اور امام غزالی نے ''الاستصلاح'' کی تعبیر استعمال کی ہے۔(۳)

بہرصورت ''مصالح مرسلہ'' وہ مصلحتیں ہیں جن میں اعتبار کی قید لگی ہوئی نہیں ہے؛ بلکہ شریعت اس کے بارے میں خاموش ہے۔ ایسی مصالح دو قسم کی ہوسکتی ہیں ایک تو وہ جو شریعت کے مزاج اور اس کے عام احکام کے مخالف ہیں تو ظاہر ہے کہ ایسی مصالح کا اعتبار نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ انہیں بھی ان مصالح کی فہرست میں داخل کیا جائے گا جنہیں شریعت نے رد کر دیا ہے۔

دوسری مصالح وہ ہیں جن کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص شرع میں وارد نہیں؛ لیکن شریعت کے مزاج اور اس کی عمومی ہدایات وتصرفات کے ساتھ یہ مصالح ہم آہنگ ہیں، اگر چہ ان مصالح کا معتبر ہونا کسی متعین دلیل سے ثابت نہیں ہوتا؛ لیکن اجمالی طور پر عمومی دلائل کی روشنی میں جس نوع کے معانی کا شرع نے اعتبار کیا ہے، کیا مصلحت خاص ان مصالح عامہ سے موافقت رکھتی ہے تو ایسی مصالح کو ''مصالح شریعہ معتبرہ'' کے ذیل میں داخل کر کے انہیں ''اساس حکم'' قرار دینا اور ان کی بنیاد پر ان حوادث وواقعات کا حکم شرعی متعین کرنا جن کے بارے میں کوئی نص یا اجماع وارد نہیں ہے ''استصلاح'' ہے۔

مثلا: شریعت اور دین کی حفاظت ضروری ہے اس پر متعدد نصوص وارد ہیں اور قرآن اساس دین

---

(۱) حوالہ سابق: ۵۷

(۲) حوالہ سابق: ۵۸/۵۷

(۳) ارشاد الفحول: ۱۵۴/۲، روضۃ الناظر: ۵۳۷/۲، **المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات: ۴۹**

ہے، لہذا اس کی حفاظت اصل دین کی حفاظت ہے، اس عام مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے صحابہ کا یہ فیصلہ کہ قرآن کا ایک مستند نسخہ ایک مصحف میں جمع کر دیا جائے حالانکہ اس امر خاص کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص وارد نہیں اور نہ اس فیصلہ سے پہلے اس کے بارے کوئی اجماع منعقد ہوا تھا اور نہ شرع میں اس عمل کی کوئی نظیر تھی جس پر قیاس کیا جائے، پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس مصلحت مرسلہ کا اعتبار کیا جو مزاج شریعت سے ہم آہنگ اور شرع میں ''معتبر مصالح عامہ'' کے موافق ہے، اور قرآن کی حفاظت اور اسے اختلافات سے محفوظ رکھنے کے لئے انتہائی دوراندیشی اور تدبر کے ساتھ یہ فیصلہ کیا۔

عقل کی حفاظت ایسی مصلحت ہے جس کا شرع میں عمومی اعتبار ثابت ہے اسی لئے شراب حرام کی گئی؛ لیکن شراب لینے والوں پر حد جاری کی جائے اس بارے میں اعتبار ورد کی کوئی نظیر شرع میں موجود نہیں تھی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تعزیر کی جاتی تھی، عہد ابوبکر صدیقؓ میں ۴۰ رکوڑے اور عہد فاروقی میں ۸۰ رکوڑے کا فیصلہ کیا گیا، متعین طور پر اس بارے میں کوئی نص وارد نہیں؛ لیکن شرابی کو اس عادت سے روکنا اور دوسروں کو عبرت دلانا تا کہ عقل کو برباد کرنے والی یہ برائی ختم ہو، اور اس کے لئے اس پر حد جاری کرنا ایک ایسا امر ہے جس بارے میں متعین طور پر کوئی نص وارد نہیں؛ لیکن شرع کے عمومی تصرفات سے ہم آہنگ اس مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے صحابہ نے یہ حکم دیا کہ اس طرح مقاصد شریعت کی حفاظت ہوتی ہے۔

اسی طرح معاشیات اور تجارت سے متعلق سارے ایسے واقعات وحوادث سامنے آسکتے ہیں جن کے بارے میں شرع سے عدم اعتبار واعتبار کی کوئی صراحت ثابت نہیں ہے؛ لیکن ہر فرد کی دوسرے فرد کی طرف احتیاج، ایک طبقہ کو دوسرے کی ضرورت، تاجر، صناع، کاشت کار، فوجی وغیرہ ہر ایک کا ایک خاص حد میں محتاج ہونا کہ اس کے بغیر معاشی تنظیم ممکن نہیں، پھر مال کی حفاظت کا ''مقاصد شریعت'' میں داخل ہونا اور احکام شرع میں سہولت وتخفیف کی رعایت وغیرہ عمومی مصالح جن کا شرع میں اعتبار ہے ان کو سامنے رکھ کر ان واقعات وحوادث کا شرعی حکم متعین کرنا ''استصلاح'' ہے، اسی طرح آبرو کی حفاظت مقاصد شرع میں ہے، معاشرتی مسائل میں اس اصول کو سامنے رکھتے ہوئے اور ہر عہد کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے ایسا حکم دیا جانا چاہیئے جو مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہو۔

اسی طرح تعزیر مالی کا مسئلہ ہے کہ کیا اخلاق جرائم اور معاشرتی فساد کو روکنے کے لئے مالی تعزیر دی جاسکتی ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں فقیہ کو موازنہ کرنا ہوگا کہ تحفظ مال، تحفظ دین، اور آبرو کی حفاظت، جیسے شرعی

مقاصد میں کس کوترجیح دی جائے گی اور کس کا کس حد تک اعتبار کیا جائے گا۔(۱)

## مصالح مرسلہ علماء اصول کے نزدیک

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

هى أن يوجد معنى يشعر بالحكم، مناسب عقلا، ولا يوجد أصل متفق عليه.(۲)

مصالح مرسلہ وہ ہیں: کہ ایسے معنی وجود میں آئیں جو حکم کی اطلاع دیں اور وہ معنی عقلی طور پر اس کے مطابق ہوں، لیکن شرع میں اس کے اعتبار یا عدم اعتبار کی کوئی اساس نہ ہو۔

ابن برہانؒ فرماتے ہیں:

هى ما لا تستند إلى أصل كلى ولا جزئى.(۳)

مصالح مرسلہ وہ ہیں جس کی کلی یا جزوی طور پر شریعت کی کسی اصل سے معبر ہونے یا نہ ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو۔

امام الحرمین علامہ جوینیؒ نے ''مصالح مرسلہ'' کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

النظر الشرعى ومجامعه إلحاق الشىء المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمتفق عليه لكونه فى معناه أو تعليق حكم بمعنى مخيل به مناسب له فى وضع الشرع مع رده إلى أصل ثبت الحكم فيه على وفق نظر وربط حكم كما ذكرناه من غير أن يجد الناظر أصلا متفق الحكم يستشهد عليه وهذا هو المسمى الاستدلال.(۴)

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون فى الاستدلال

---

(۱) مباحث فقہیہ: ۱۰۳-۱۰۱، غایۃ الوصول الی علم الاصول: ۷۸

(۲) ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول: ۲/ ۱۸۴

(۳) حوالہ سابق

(۴) البرھان فی اصول الفقہ: ۲/ ۲۱

وهو: معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جار فيه.(۱)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ''مصالح مرسلہ'' یا ''استدلال'' ایسے معنی ہیں جن کے حکم کے سلسلہ میں ادراک کرلیا جائے اور وہ معانی حکم کے عقلی طور پر مناسب بھی ہوں؛ لیکن شرع میں ان کے معنی معتبر ہونے یا نہ ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو۔

ابن قدامہ المقدسیؒ فرماتے ہیں:

الثالث-مالم يشهد له بإبطال، ولا اعتبار معين.(۲)

علامہ صفی الدینؒ ہندی فرماتے ہیں:

مالم يشهد له الشرع باعتبار ولا بالغاء وهذا القسم هو المسمّى "بالمصالح المرسلة".(۳)

امام شاطبیؒ رقمطراز ہیں:

المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه مناسبا بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول.(۴)

والمعنى المناسب الذي سكتت عنه الشواهد الخاصة ولم تشهد له النصوص الشرعية باعتبار ه ولا بإلغائه ينقسم عند الشاطبي إلى قسمين:(۵)

أحدهما: أن يكون المعنى ملائماً لتصرفات الشرع، بمعنى أن يوجد اعتبار لجنسه اعتبره الشارع لا اعتبار عينه.

---

(۱) حوالہ سابق:۲/۱۶۱

(۲) روضۃ الناظر وجنۃ المناظر:۱/۴۷۹

(۳) نہایۃ الوصول فی درایۃ الاصول:۹/۳۹۹۷

(۴) الاعتصام:۲/۶۰۷

(۵) الموافقات:۱/۳۹

ثانيهما: أن يكون هذا المعنى غير ملائم لتصرفات الشرع ولا يدل على مفردات جنس مأخوذ معناه من مجموع أدلة شرعية، فهذا لا يسمّى مصلحة مرسلة ولا يجوز الحكم بمقتضاه ما لم يرد نص على وفقه ويجعله حجّة، مثال ذلك: حرمان القاتل من الميراث، عملاً بنقيض مقصده لمن يعمل به مجرداً إلا بوجود النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام "لا يرث القاتل".(۱)

عبدالکریم زیدانؒ فرماتے ہیں:

مصالح لم ينص الشارع على إلغائها ولا على اعتبارها...وهذه هي المصالح المرسلة عند الأصوليين، فهي مصلحة: لأنها يجلب نفعاً وتدفع ضرراً... وهي مرسلة: لأنها مطلقة عن اعتبار الشارع أو إلغائه... فهي إذن تكون في الوقائع المسكوت عنها وليس لها نظير منصوص على حكمه حتى نقيسها عليه، وفيها وصف مناسب لتشريع حكم معين من شأنه أن يحقق منفعةً أو يدفع مفسدةً... مثل المصحلة التي اقتضت جمع القرآن وتدوين الدواوين وتضمين الصناع، وقتل الجماعة بالواحد.(۲)

شیخ وہبہ زحیلیؒ فرماتے ہیں:

وهي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة، أو دفع مفسدة عن الناس، وبهذا يتبين أنه إذا وجد للواقعة نظير في الشرع من كتاب أو سنة أو إجماع، لجأ المجتهد إلى القياس، أما إذا لم يوجد الوصف المناسب الذي يصلح بناء الحكم عليه أو نظير منصوص عليه، عمل المجتهد "بالمصالح المرسلة" أو "الاستصلاح".(۳)

(۱) ترمذی، کتاب الفرائض، رقم: ۲۰۳۵

(۲) الوجیز فی اصول الفقہ: ۲۳۷

(۳) اصول الفقہ الاسلامی از وہبہ زحیلی: ۳۷/۲

ڈاکٹر سعید رمضان البوطیؒ فرماتے ہیں:

كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو الإلغاء.(۱)

مذکورہ تعریفات کا حاصل یہ ہے کہ ''مصالح مرسلہ'' ان اوصاف اور منافع کو کہا جاتا ہے جو شارع کریم کے تصرفات سے ہم آہنگ ہوں اور شریعت اسلامی کے مقاصد خمسہ سے ٹکراتے بھی نہ ہو؛ لیکن شرع میں ان اوصاف اور منافع کے اعتبار یا عدم اعتبار کی کوئی دلیل موجود نہ ہو، اور ان اوصاف ومنافع کی بنیاد پر کسی حکم کی تشریع کی صورت میں ''منفعت'' کا حصول ہو رہا ہو یا کسی مفسدہ کا ازالہ ہو رہا ہو۔

## مقاصد شریعت اور مصلحت ومفسدہ

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں مقاصد شریعت اور مصلحت اور مفسدہ کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ ''مصالح مرسلہ'' اور ''استصلاح'' کے ذریعہ استنباط مسائل کا مدار انہی پر ہے، مصلحت کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ یہ چیز یا یہ کام نفع بخش ہے اور مفسدہ کا مطلب ہوتا ہے کہ یہ چیز یا یہ کام نقصان دہ ہے اب یہ مصلحت انفرادی ہوگی یا عوامی اسی طرح مفسدہ شخصی ہوگا یا اجتماعی۔

شریعت کے احکام کی بنیاد ذاتی اور شخصی مصلحت ومفسدہ پر نہیں ہوتی بلکہ شریعت انفرادی اور اجتماعی دونوں مصالح اور مقاصد کے پیش نظر اپنے احکام کی بنیاد رکھتی ہے، مثلاً ممکن ہے ایک شخص کی صحت شراب پینے یا سور کھانے سے اچھی ہو جاتی ہو، اور سودی کاروبار ایک شخص کے لئے مفید ہو رہا ہو، ایک شخص کو سکون دوسروں کی حق تلفی اور ظلم کر کے ملتا ہو؛ لیکن شریعت کی نگاہ مصلحت اور منفعت چونکہ اس کی نظر اجتماع کے لئے مفید نہیں ہے اس لئے اس شخص اور انفرادی منفعت کو وہ مفسدہ قرار دیتی ہے۔

شریعت کی نگاہ میں مصلحت ومفسدہ کا دار ومدار مقاصد شریعت کی تکمیل یا عدم تکمیل پر ہے، اگر مصالح اور منافع، مقاصد شریعت کو پورا کرتے ہیں تو مصالح قابل اعتبار ہیں اگر ان سے مقاصد شریعت کو نقصان پہنچتا ہے یا وہ مجروح ہوتے ہیں تو وہ مصالح نہیں مفاسد ہیں، مقاصد شریعت نام ہے ان پانچ چیزوں کی حفاظت کا (۱) دین (۲) جان (۳) مال (۴) عقل (۵) نسل۔

ان کی حفاظت پر عالم انسانیت کا ہمیشہ اتفاق رہا ہے، اسے نہ تو کسی قدیم مذہب وملت نے نظر انداز

---

(۱) ضوابط المصلحة: ۳۳۰

کیا ہے اور نہ موجودہ دور کے کسی مادی نظام حیات نے؛ البتہ اس کے حدود اور طریقے میں فکری اور عملی دونوں طرح کا اختلاف رہا ہے، ان شاء اللہ آگے اس کی تفصیل آ رہی ہے۔(۱)

## مصلحت اور علت کے درمیان فرق

قیاس میں احکام کی بنیاد علت ہوتی ہے، جو کبھی تو شارع کے بیان سے معلوم ہو جاتی ہے یا استدلال واستنباط سے اس کا ادراک کر لیا جاتا ہے، جب کہ استصلاح کی بنیاد مصلحت ہے تو علت ومصلحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مصلحت وہ ہے جس کا شارع نے کسی حکم شرعی کی تشریع کے ذریعہ قصد کیا ہو چاہے یہ قصد منفعت کے حصول کے لئے ہو، یا مفسدہ دور کرنے کے لئے ہو، حقیقت میں ''مصلحت''، عمل کے نتیجہ کی حیثیت رکھتی ہے، اس طور پر کہ مصلحت کا وجود عمل کرنے اور حکم بجالانے کے بعد ہوتا ہے یا حکم ترک اور عدم اختیار کے بعد ہوتا ہے، جہاں تک علت کا معاملہ ہے تو علت پر ہی حکم کا دارومدار ہوتا ہے اسی لئے علت کا تقدم حکم کے تقدم سے زیادہ ضروری ہے تا کہ علت حکم پر آمادہ کرے اور ''مصلحت'' علت کے برعکس ہے اور اس کا وجود مؤخر ہوتا ہے؛ کیونکہ حکم پر درآمد کرنے کے بعد ''مصلحت'' کا تحقق ہوتا ہے۔(۲)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علت نام ہے ان ظاہری اوصاف کا جس کی وجہ سے احکام کا صدور ہوتا ہے، اور حکمت ومصلحت نام ہے اس حکم میں جو نفع وضرر ہے اس کے معلوم کرنے کا علت پر قیاس ہوتا ہے اور حکمت پر قیاس نہیں ہوتا، مثلاً: سفر کی حالت میں نماز اور روزہ میں جو آسانی ہے وہ اس کی حکمت ہے یعنی مشقت سے بچانا اور سفر علت ہے، اب مشقت ہو یا نہ ہو وہ آسانی اور رخصت باقی رہے گی۔ علماء اصول اسی لئے لکھتے ہیں کہ علت منضبط ہوتی ہے اور حکمت غیر منضبط ہوتی ہے۔(۳)

حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

علت کی حقیقت: مایترتب علیہ الحکم ہے اور حکمت کی حقیقت: مایترتب علی الحکم ہے، فرماتے ہیں: حکمت سے حکم متعدی نہیں ہوتا نہ حکم کا وجود وعدم اس کے ساتھ دائر ہوتا ہے اور یہ عدم دوران حکمت منصوبہ میں بھی عام ہے جیسے طواف میں رمل تو اس کی بناء ایک حکمت تھی مگر وہ مدار حکم نہیں یعنی علت کے

(۱) فقہ اسلامی اور دور جدید کے مسائل: ۸۷-۸۸

(۲) الموجز فی اصول الفقہ: ۲۵۶

(۳) فقہ اسلامی اور دور جدید کے مسائل: ۵۵

ساتھ تو حکم وجوداً وعدماً دائر ہوتا ہے؛ لیکن حکمت کے ساتھ دائر نہیں ہوتا یعنی حکمت کے تبدل سے حکم نہیں بدلتا، پس لحیہ کے مسئلہ میں حدیث پاک میں خالفوا المشرکین کا مقرون فرمان بطور حکمت ہے، بطور علت نہیں، حرمت کا مدار تغیر یعنی صورت بگاڑنا ہے، مخالفت، اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض احادیث میں جو یہ حکم آیا ہے وہ اس سے مطلق ہے۔(۱)

## مصلحت مرسلہ؛ ضرورت اور دائرہ کار

### مصالح مرسلہ کی اقسام:

شریعت کے رمز شناس محقق علماء اور اصولیین احکام شریعت کے بنیادی پانچ مقاصد بیان فرماتے ہیں ،تحفظ دین، تحفظ نفس، تحفظ عقل، تحفظ مال اور تحفظ نسل؛ اگر جائزہ لیا جائے تو یہ بات بخوبی عیاں ہوجاتی ہے کہ جملہ احکام انہیں پانچ مقاصد کے گرد گردش کرتے ہیں اور فقہاء نے ان پانچ مقاصد کے حصول کے لئے احکام کے تین درجات مقرر کئے ہیں ،ضروریات، حاجیات اور تحسینات؛ اگر یہ سوال کیا جائے کہ علماء اصول نے احکام ومصالح کو ان تین درجات ہی میں کیوں منحصر کیا ہے؟ تو جواب یہ ہوگا کہ علماء اصول کا احکام ومصالح کو ان تین اقسام یعنی ضروریات، حاجیات وتحسینات پر منحصر کرنے کی دلیل ''استقراء'' ہے، یعنی علماء اصول نے بحث وتحقیق کے بعد احکام کو ان تین اقسام میں منحصر ومحدود کیا ہے؛ کیونکہ علماء اصول نے کلی اور جزئی نصوص اور فقہ کے جملہ ابواب مثلا: عمومات، مطلقات، اور مقیدات وغیرہ میں مصالح کی تحقیق وجستجو کی، تو یہ حضرات اس نتیجہ پر پہنچے کہ ''جملہ مصالح'' ان ہی تین امور ارد گرد گردش کرتی ہیں اور حقیقتا یہ تقسیم اجتہادی ہے، اور یہ تقسیم صحابہ کرام وتابعین وتبع تابعین وائمہ کرام کے بعد وجود میں آئی اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ علماء فقہ نے اعمال وتصرفات کو جو شرعی نقطہ نظر اور نصوص کے لحاظ سے ''مصالح'' کے دائرہ میں آتے ہیں ان کے احکام کو تین درجات یا اقسام میں بانٹا ہے۔(۲)

● ضروریات

ضروریات سے مراد وہ امور ہیں جو دنیوی واخروی مصالح کو بروئے کار لانے کے ناگزیر ہوں، بایں طور کہ اگر وہ فوت ہوجائیں تو دنیوی امور میں خلل واقع ہوجائے اور اس کے نتیجہ میں فساد خونریزی اور جانوں کا

---

(۱) فقہ حنفی کے اصول وضوابط: ۴۶-۴۸

(۲) المصالح المرسلة وأثرها فى المعاملات: ۱۱۳-۱۱۲

ضیاع عام ہوجائے، نیز آخرت میں ان مصالح کے فقدان کا نتیجہ جنت اور نجات سے محرومی، جہنم اور خسارہ سے دوچاری کی شکل میں ظاہر ہوگا۔(۱)

شیخ وہبہ زحیلیؒ فرماتے ہیں:

الضرورات : هی الرتبة الأولی وأقوی المراتب فی المصالح، وهی المحافظة علی الأصول الخمسة: الدین، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.(۲)

ضروریات مصالح میں سب سے زیادہ قدروقیمت واہمیت کی حامل ہیں اور ضروریات سے مراد مقاصد شرع یعنی نفس، دین، عقل، نسل، مال کی حفاظت ونگہبانی مقصود ہے۔

الغرض ضروریات سے مراد وہ تمام کام اور انسانی معاملات ہیں جن کی رعایت نہ کی جائے تو مذکورہ بالا پانچوں مقاصد یعنی دین، جان، مال، عقل، نسل کی حفاظت ہو ہی نہیں سکتی، اور نہ کسی صالح اور بہتر انسانی زندگی کا ان کے بغیر تصور کیا جاسکتا ہے؛ اگر ان میں سے کسی میں کوئی خلل پیدا ہوگا تو انسانی زندگی کی مادی واخلاقی دونوں بنیادیں نہ صرف کمزور ہوجائیں گی؛ بلکہ ان میں فساد رونما ہوجائے گا؛ اسی لئے ایمان وعقیدہ کے احکام دئے گئے ہیں اسی لئے عبادات فرض کی گئی ہیں، اور گمراہ کرنے والے کافر کے قتل کا حکم دیا گیا اور بدعت کی طرف بلانے والے مبتدع کو سزا وعقاب کا حکم دیا گیا؛ تاکہ دین کی حفاظت ہوسکے۔ اور کھانے پینے اور دوا وعلاج کو ضروری قرار دیا گیا اور اسی طرح قصاص کے وجوب کا حکم دیا گیا اور اسی طرح حد زنا کو واجب قرار دیا گیا تاکہ جسم وجان کی حفاظت ہوسکے۔

خرید وفروخت اور لین دین کی اجازت دی گئی، اور چور وغاصب کو سزا وزجر وتوبیخ کا مستحق قرار دیا گیا تاکہ انسان کے مالی حقوق محفوظ رہ سکیں، قصاص اور زجر وتوبیخ اور تاوان وغیرہ کا قانون بنایا گیا؛ تاکہ انسانی نسل کی حفاظت ہوسکے، مسکرات کو حرام قرار دیا گیا؛ تاکہ انسانی عقل متاثر نہ ہو وغیرہ وغیرہ، اگر زندگی میں ان کا لحاظ نہ کیا جائے تو پھر انسان کی جان، مال، دین، عقل اور نسل کی حفاظت ممکن ہی نہیں ہے۔(۳)

(۱) الموافقات للشاطبی: ۲/ ۳۲۴، نیز دیکھئے: الموجز فی أصول الفقہ: ۲۶۷

(۲) أصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۵۰

(۳) اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۵۰-۵۱، **المصالح المرسلة وأثرها فی المعاملات**: ۱۱۳، الموجز فی اصول الفقہ: ۲۶۷، فقہ اسلامی اور دور جدید کے مسائل: ۸۸-۸۹

● حاجیات:

حاجیات سے مراد انسان کی وہ ضرورتیں ہیں جن کو پورا نہ کیا جائے تو ان پانچوں مذکورہ مقاصد کی حفاظت ہوسکتی ہے؛ لیکن لوگ مشقت وحرج وتنگی کو اپنے سے دور کرنے کے لئے اس کے ضرورت مند ہیں اور اس کے فقدان سے لوگوں کی زندگی میں تو کوئی خلل واقع نہ ہو؛ لیکن انسانوں کو حد درجہ مشقت اٹھانی پڑے گی ؛لیکن یہ مشقت اس فساد کے درجہ کی نہیں ہے جو فساد ''ضروریات'' کے فقدان میں واقع ہوتا ہے، اسی حرج وتنگی کو دور کرنے کی غرض سے جو احکام دیے جاتے ہیں وہ ''حاجیات'' کہلاتے ہیں، جیسے حالت سفر میں روزہ کا افطار، شکار کی اباحت اور بیع وشراء، اجارہ وقرض وغیرہ جیسے معاملات کی اجازت اور نابالغ لڑکے ولڑکی کا حق تزویج ولی کو حاصل ہونا وغیرہ جیسے امور کہ انہیں شریعت کے عام اصول کے تحت جائز نہ ہونا چاہئے؛ لیکن انسانوں کی حاجت کی بناء پر ان چیزوں کو شریعت نے جائز قرار دیا کہ اگر ان چیزوں کی اجازت نہ ہوتی تو لوگ حرج وتنگی میں مبتلا ہوجاتے۔(۱)

● تحسینیات:

تحسینیات سے مراد اچھی اور پسندیدہ چیزوں کو قبول کرنا واختیار کرنا اور ان ناپسندیدہ باتوں سے احتراز واجتناب کرنا ہے، جن سے عقل سلیم متنفر ہوتی ہے اور گھن کرتی ہے، البتہ ان اشیاء کے ترک وعدم رعایت کی صورت میں حیات انسانی موقوف نہیں ہوتی ؛لیکن ان اشیاء کی رعایت مکارم اخلاق اور عمدہ خصلتوں کو بروئے کار لاتی ہے؛ چناچہ مکارم اخلاق کا شعبہ عامہ تمام تحسینیات کو جامع ہوتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ تحسینیات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن سے انسان کی معاشرتی زندگی میں حسن اور تہذیب پیدا ہوتی ہے، مثلاً بات چیت کے آداب، کھانے پینے کے آداب اچھے طریقے اور زندگی کے کاموں میں اعتدال اور روپیہ پیسہ خرچ کرنے میں کفایت شعاری اور عقد نکاح میں گواہی اور ولی کی شرط ؛ کیونکہ اعلیٰ عادات وخصائل کی حامل عورتیں بذات خود اپنا نکاح کرنے سے شرماتی ہیں اور حیاء کرتی ہیں؛ اس لئے شرع نے معاملہ کو ولی کے سپرد کردیا، لوگوں کے اچھے طریقے کی طرف رہنمائی کرتے ہوئے اسی طرح فقہاء کرام نے مرض کی تشخص اور علاج کے خاطر کشف عورت کی اجازت دی ؛ کیونکہ شرم گاہ کا کھولنا تحسینی امور میں داخل

(۱) اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۵۰-۵۱، **المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات**: ۱۱۳، الموجز فی اصول الفقہ: ۲۶۷

ہےاور علاج ضروریات میں اور اسی طرح نجاست کا زائل کرنا اور ستر عورت اور آرائش وزیبائش اختیار کرنا وغیرہ ''تحسینیات'' میں داخل ہیں۔(۱)

غرض یہ ہے کہ جن کاموں اور جن معاملات کے بغیر جان، مال، دین، عقل اور نسل کی حفاظت ممکن ہی نہیں ہے ان کو ضروری کہتے ہیں، اس کے بعد ''حاجیات'' اور پھر اس کے بعد ''تحسینیات'' کا درجہ ہے، فقہ کی زبان میں آپ یوں سمجھئے کہ ''ضروریات'' کی حیثیت فرض کی ہے اور ''حاجیات'' کی حیثیت واجبات یا مؤکدات کی ہے اور ''تحسینیات'' کی حیثیت مستحبات کی ہے۔(۲)

## تینوں اقسام کے مکملات یا تتمات

### ۱-ضروریات

جیسے نماز کی مشروعیت ''حفظ دین'' کے لئے کی گئی؛ لیکن نماز کے تکملہ کے طور پر نماز کا اعلان (اذان) اور جماعت کو مشروع کیا گیا، اسی طرح جب شادی کو مشروع کیا گیا تو اس کے تکملہ کے طور پر زوجین کے مابین کفؤ کا اعتبار کیا گیا، اسی طرح شراب کے ایک قطرہ یا دو قطروں کو بھی حرام قرار دیا گیا جب کہ اتنی کم مقدار سے سکر نہیں پیدا ہوتا۔(۳)

### ۲-حاجیات

جیسے مسافر کے لئے قصر کی اجازت دی گئی تو اس کی تکمیل جمع بین الصلاتین کی اجازت کے ذریعہ کی گئی، اسی طرح جب ولی کو چھوٹے لڑکے یا لڑکی کی شادی کرانے کی اجازت دی گئی تو اس تکمیل کے لئے کفؤ اور مہر مثل کی شرط لگا دی گئی، اسی طرح بیع کو مباح قرار دیا گیا تو اس کی تکمیل عقد بیع پر گواہ بنانے کی مشروعیت سے کی گئی۔(۴)

---

(۱) الموافقات: ۲/۲۷۳، اصول الفقہ الاسلامی: ۲/۵۱، **المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات: ۱۱۴**

(۲) فقہ اسلامی اور دور جدید کے مسائل: ۹۰-۸۹

(۳) الموجز فی اصول الفقہ: ۲۶۸، **المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات: ۱۱۴**

(۴) اصول الفقہ الاسلامی: ۲/۵۱، **المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات: ۱۱۴**

### ۳۔تحسینیات

جب طہارت کو واجب کیا گیا تو طہارت کے آداب ومستحبات کی جانب بھی توجہ دلائی گئی، اسی طرح جب قربانی کو مشروع کیا گیا تو قربانی کے آداب ومستحبات کی جانب توجہ دلا کر تکمیل کی گئی۔(۱)

معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تینوں اقسام باہم مربوط ہیں اور ایک دوسرے سے جڑی ہوئی ہیں اور بعد والی قسم اپنے ماقبل قسم کا تکملہ وتتمہ ہے، چناچہ ضروریات کا تتمہ حاجیات، اور حاجیات کا تکملہ تحسینیات ہیں اور یہ اقسام مذکورہ ترتیب کے اعتبار سے مرتب ہوتی ہیں؛ چنانچہ اول الذکر آخر الذکر سے درجہ میں بلند ہے، اور آخر الذکر ادنی سے درجہ میں فوقیت رکھتی ہے، اس تفاوت اور درجہ بندی کا فائدہ اس وقت ہوتا ہے جب ان تینوں اقسام کے بین تعارض واقع ہو تو اس وقت اعلیٰ کو ادنی پر فوقیت دی جائے گی اور اعلی کو ہی ترجیح حاصل ہوگی۔(۲)

اور جہاں تک مصالح ''حاجیة'' اور ''تحسینیة'' کا تعلق ہے تو صرف ان مصالح کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، جب تک اصول شرع سے ان کی تائید وموافقت نہ ہو؛ بلکہ اس وقت اس شرط پر عمل کیا جائے گا جو امام غزالیؒ نے مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کے لئے دوسری شرط لگائی ہے وہ یہ ہے:

أن تكون المصلحة واقعة فى رتبة الضرورات أو ما يجرى مجرى الضرورات.(۳)

کہ مصلحت ضروریات کے رتبہ کی ہو یا ضروریات کے قائم مقام ہو۔

## ضرورت کی اقسام

● دین کا تحفظ

### دین کی لغوی تعریف:

دین کے لغت میں کئی معنی بیان کئے گئے ہیں:

۱۔قہر ۲۔غلبہ ۳۔بادشاہ ۴۔ملک ۵۔حکم ۶۔سیرت ۷۔تدبیر ۸۔توحید

---

(۱) حوالہ سابق: ۱۱۴، المصالح المرسلة واثرها فى المعاملات: ۱۱۴

(۲) الموجز فى اصول الفقہ: ۲۶۸

(۳) اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۲۴۲

۹۔معصیت ۱۰۔ورع وتقوی ۱۱۔طاعت ۱۲۔وہ چیزیں جن سے آدمی دین دار ہوتا ہووغیرہ۔(۱)

## دین کی اصطلاحی تعریف:

علامہ جرجانیؒ دین کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''دین وہ قانون الٰہی ہے جو عقل وخرد رکھنے والوں کو رسول اللہ ﷺ کی پیش کردہ تعلیمات کو قبول کرنے پر آمادہ کرے۔''(۲)

شیخ یوسف حامد العالم نے ''المرآۃ فی الأصول'' کے حوالہ سے دین کی یہ تعریف کی ہے:

کہ دین وہ الٰہی قانون ہے جو عقل سلیم رکھنے والوں کو ان کی عمدہ پسندیدگی کی وجہ سے دنیا وآخرت میں صلاح وفلاح سے ہمکنار کرے۔(۳)

شیخ یوسف حامد العالم نے دین کی اصطلاحی تعریف یوں کی ہے:

دین وہ خدائی قانون وضابطہ ہے جن قوانین کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو مبعوث فرمایا تاکہ انبیاء کرام عقیدہ کے سلسلہ میں حق کی طرف رہنمائی کریں اور معاملات اور زندگی گزارنے کے سلسلہ میں عمدہ طریقۂ کار کی نشاندہی کریں، اور جب لوگ قوانین کے پابند ہوجائیں گے اور ان اوامر ونواہی کے سامنے سر تسلیم خم کردیں گے تو دنیا وآخرت میں سعادت سے ہمکنار ہوں گے۔(۴)

# دین انسان کی سب سے بڑی ضرورت

انسان کو خدائی قانون کی ضرورت اس کی ہر ضرورت سے بڑھ کر ہے، وحی الٰہی کے ذریعہ ملنے والا قانون ہی انسانی مصالح کو سب سے زیادہ تحفظ فراہم کرتا ہے اس لئے کہ انسان اپنے صحیح مصالح کا ادراک کرنے سے قاصر ہے، پس وحی پر مبنی دین انسان کی سب سے بڑی ضرورت ہے، اسی دین کے احکام انسانوں

(۱) لسان العرب: ۴/۴۶۱، القاموس المحیط: ۲/۲۴۲

(۲) کتاب التعریفات: ۱۰۷

(۳) المقاصد العامۃ للشریعۃ الاسلامیۃ: ۲۰۵، بحوالہ المرآۃ فی الاصول: ۱/۱۱

(۴) حوالۂ سابق: ۲۰۷

کے درمیان عدل ومساوات قائم کرتے ہیں اور انہیں خواہشات وشہوات کے دلدل میں گرنے سے بچاتے ہیں اس لئے دین کی ''مصلحت'' کا تحفظ انسان کی اولین ضرورت۔

## دینی احکام کے دو پہلو

دین کی مصلحت کے تحفظ کے لئے اسلامی شریعت نے دو پہلو سے احکام دیئے ہیں: ایک اس کے وجود اور بقاء کے پہلو سے کہ دین کسی طرح انسان کی زندگی میں آجائے اور پھر باقی رہے، اور دوسرے اس کے عدم کے پہلو سے کہ جو چیزیں دین کو تباہ وبرباد کرنے والی ہیں اور دین کو نقصان پہنچانے والی ہیں انہیں کس طرح ختم کیا جائے؟ بالفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دین کی مصلحت کے تحفظ کے لئے ایک ایجابی احکام ہیں اور دوسرے سلبی؛ چناچہ ایجابی پہلو میں پہلا درجہ: اللہ پر ایمان لانا ہے؛ کیونکہ اللہ پر ایمان لانا مصلحت دین، ضرورت کے درجہ کی مصلحت ہے اور اصل الاصول کی حیثیت رکھتی ہے۔

دوسرا درجہ اللہ کی عبادت کرنا، اب جب دل میں اللہ پر ایمان جاگزیں ہوجائے تو مصلحت دین کا دوسرا درجہ یعنی حاجت کے درجہ کی مصلحت آتی ہے، اس میں وہ عبادت آتی ہیں جو ہر مؤمن پر فرض ہیں جن کی ادائیگی ایمان کو تقویت پہنچاتی ہے، عبادات میں چار چیزیں اصل ہیں جو تمام مسلمانوں پر فرض ہیں اور پچھلی شریعتوں میں بھی ان کا حکم دیا جاتا رہا ہے، یعنی نماز، روزہ، زکوۃ اور حج۔(۱)

### ● حفاظت دین کا سلبی پہلو

دین اور اس کے مصالح کی حفاظت کے لئے شریعت نے درج ذیل چار طرح کے سلبی احکام دیئے ہیں اور ان کے مرتکب کے لئے سزائیں بھی مقرر کی ہیں۔

اول: اللہ کی راہ میں مال اور جان کے ساتھ جہاد کو مشروع کیا۔

دوم: مرتدین اور زندیقوں کے لئے سزا مقرر کی۔

سوم: دین میں بدعت گڑھنے پر روک لگائی اور ایسا کرنے والوں کے سزا طے کی۔

چہارم: معاصی اور فساد وبگاڑ کے کاموں کو روکا اور ان کے ارتکاب کرنے والوں کے لئے سزا مقرر کی۔(۲)

پس ان دونوں قسم کے احکام یعنی مثبت ومنفی احکام کے ذریعہ شریعت نے دین کے مصالح کی

---

(۱) المقاصد العامۃ للشریعۃ الاسلامیہ: ۲۲۶

(۲) حوالہ سابق: ۲۴۸

حفاظت کا ہمہ گیر اور منظم ومربوط انتظام کیا ہے، اس انتظام میں جو احکام دیئے گئے ہیں وہ عادلانہ بھی ہیں اور انتہائی حکیمانہ بھی اور ان سب سے مقصود دین کی مصلحت کا تحفظ ہے جو انسان کی سب سے بڑی ضرورت ہے۔

- **تحفظ نفس**

احکام شریعت کے مقاصد میں سے دوسرا اہم ترین مقصد جان کا تحفظ ہے، اس مقصد کے حصول کے لئے شریعت نے بہت سے احکام دیئے ہیں جو ہمہ جہت، وسیع اور حکیمانہ ہیں، یہ احکام بھی بنیادی طور پر دو قسم کے ہیں: ایک وہ احکام جو ایجابی ہیں، جن میں کچھ کاموں کے کرنے کا حکم ہے تا کہ جان کی حفاظت ہو سکے۔ دوسری قسم کے احکام سلبی ہیں، یعنی جان کو جن باتوں سے نقصان پہنچتا ہے، یا جان کے لئے جو اعمال خطرناک ہیں ان باتوں کی ممانعت اور ان اعمال سے گریز کے احکام، شریعت کے ان دونوں قسموں کے احکام پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا کہ شریعت نے کس درجہ جامعیت وہمہ گیریت کے ساتھ اور کتنے حکیمانہ انداز سے جان کی حفاظت کا نظام اور اہتمام کیا ہے۔(۱)

## ایجابی احکام

انسانی زندگی میں اللہ نے قوانین اور ذمہ داریوں کی صورت میں متعدد احکام دیئے ہیں، چنانچہ اس سلسلہ میں شادی اور نکاح کا نظام بنایا گیا ہے، اسی طرح جب بچہ ماں کے رحم میں قرار پائے تو اسی وقت سے اس کی دیکھ ریکھ اور ضروریات کی فراہمی کے لئے ماں اور باپ کو ذمہ دار بنایا؛ چنانچہ حمل سے لے کر بچے کی پیدائش تک اور اگر لڑکا ہے تو بلوغ تک اور اگر لڑکی ہے تو اس کی شادی ہونے تک ماں اور باپ مختلف احکام کا پابند بنایا گیا، پھر جب انسان بڑا ہوتا ہے تو اس کی صحت وبہتری کے لئے حلال وحرام کا قانون بنایا گیا، یہ حلال وحرام کا پورا قانون بھی انسان کی مصلحت ومفاد اور اس کی جان کی حفاظت ہی کے لئے ہے۔

### جان کی حفاظت کے تین درجے ہیں:

۱۔ ایک درجہ سہولت اور فراخی کا ہے، کہ انسان خوشگوار زندگی گزار رہا ہے، ایسی صورت میں وہ حلال وحرام کے ضابطے کا پابند رہے گا۔

۲۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ انسان کو کچھ تنگی اور پریشانی لاحق ہو، اسے حاجت کا درجہ کہتے ہیں، خواہ تنگی زندگی کے کسی میدان سے متعلق ہو؛ چنانچہ عبادات کے سلسلہ میں سردی کی شدت یا بیماری میں وضو کی جگہ تیمم

---

(۱) حوالہ سابق: ۱/ ۲۷

کرنے کی رخصت ہے، سفر میں فرض نمازوں میں قصر کا حکم ہے، تجارت اور علاج میں بھی مجبوری کی وجہ سے بعض ممنوعہ چیزوں کے استعمال کی چھوٹ اور اجازت۔

۳۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ انسان شدید تنگی اور پریشانی میں ہو، یعنی اس درجہ تنگی ہو کہ حرام کا ارتکاب نہ کرے تو وہ اپنی جان یا کسی عضو سے محروم ہو جائے گا، ایسی حالت میں جان کی حفاظت کے لئے شریعت نے کچھ شرائط کے ساتھ حرام کے استعمال کی اجازت دی ہے۔(۱)

## سلبی احکام

جان کے تحفظ کے لئے شریعت نے جو سلبی احکام دیئے ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسانی جان کا ناحق قتل حرام قرار دیا ہے، دراصل یہ ناحق قتل ایک طرح سے فساد کی جڑ ہے جسے تمام ملتوں میں سب سے بڑا ظلم سمجھا جاتا رہا ہے، اسی طرح انسان کے کسی عضو کو نقصان پہنچانا بھی حرام قرار دیا ہے، شریعت نے اسی پر اکتفا نہیں کیا؛ بلکہ انسانی قتل کو روکنے کے لئے انتہائی مؤثر اور عدل وحکمت سے بھرپور قانون بنایا ہے؛ چنانچہ اسلام کا قانون کہ جو شخص کسی انسان کو جان بوجھ کر قتل کردے تو اس شخص کو بھی قصاص میں قتل کیا جائے گا، قصاص کا قانون فوری طور پر دو جان کی حفاظت کرتا ہے؛ بلکہ دو خاندانوں میں دو قوموں کے انتقام در انتقام کا جو سلسلہ چل پڑنے کا اندیشہ تھا قانون قصاص نے اس پر پابندی لگادی، اور نہ جانے کتنی جانوں کو ہلاکت سے بچالیا، اسی لئے قرآن کریم نے قصاص کا قانون بیان کرتے ہوئے کہا ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ(۲)

تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے اے اہل ایمان۔

انسانی جان کے تحفظ ہی سے متعلق اسلام کا یہ حکم بھی ہے کہ انسان خواہ کسی پریشانی اور تنگی میں ہو، اس کے لئے خودکشی کرنا حرام ہے۔(۳)

تحفظ جان کی ایک مزید صورت شریعت کا یہ حکم بھی ہے کہ مریض اگرچہ سخت مرض کا شکار ہو؛ لیکن

---

(۱) حوالہ سابق: ۲۹۰-۲۸۶

(۲) بقرہ: ۱۷۹

(۳) المقاصد العامۃ: ۲۹۷

اسے 'قتل بہ جذبۂ رحم' کے نام پر موت کی نیند نہیں سلایا جا سکتا ہے، کیسے کیسے مایوس مریض اللہ کے حکم سے شفا یاب ہوجاتے ہیں۔

## ● تحفظ عقل

عقل کی حفاظت احکام شریعت کا تیسرا مقصود ہے، عقل انسان کا وجہ امتیاز ہے، عقل ہی کے ذریعہ اللہ نے انسان کو دوسری تمام مخلوقات پر فضیلت دی اور زمین پر اسے اپنا خلیفہ بنایا ہے، اور عقل ہی کی وجہ سے انسان کو احکام شریعت کا پابند بنایا گیا ہے؛ اس لئے عقل ہی احکام شریعت کا مدار اور اساس ہے۔(۱)

### عقل کی حقیقت:

عقل نفس انسانی میں ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ انسان علوم کا ادراک کرتا ہے، عقل کے مختلف استعمالات اور مختلف معانی ہیں جو علماء وحکماء اور عوام کے یہاں مراد لئے جاتے ہیں؛ لیکن یہاں عقل سے وہ ادراک کی قوت مراد ہے جو قوت حاسہ سے بڑھ کر اور وحی کے دائرہ سے کم تر ہوتی ہے، یہ قوت مختلف انسانوں میں مختلف درجہ کی ہوتی ہے۔

### عقل کی حفاظت کے پہلو:

عقل کی حفاظت کے لئے شریعت نے دو مختلف پہلوؤں سے احکام دیتے ہیں، ایک احکام وہ ہیں جن کے ذریعہ عقلی قوت کی نشوونما اور فروغ کا اہتمام کیا گیا ہے، اور دوسرے وہ احکام ہیں جن کے ذریعہ ایسی تمام باتوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے جو عقل کو نقصان پہنچاتی ہیں، مثلاً عقل کی نشوونما اور فروغ کے لئے اسلام نے تعلیم کا حکم دیا اور اس کی اہمیت بتائی، اسلام نے مرد وعورت دونوں کے لئے تعلیم کے حصول کو مطلوب قرار دیا ہے اور اس کی نظر میں اہل علم کا درجہ جاہلوں سے بہت بڑھا ہوا ہے، قرآن میں ہے:

قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي الَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ (۲)

اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من طرق الجنة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم، وإنّ

(۱) المقاصد العامة للشريعة الاسلامية: ۳۲۵

(۲) الزمر: ۹

العالم ليستغفر له مَن في السموات، ومَن في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإنّ فضل العالِم على العابد، كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإنّ العلماء ورثة الأنبياء، وإنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً، ولا درهماً، ورّثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر.(۱)

جو شخص طلب علم کے لئے نکلتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت کا راستہ آسان کر دیتے ہیں اور فرشتے طالب علم سے خوش ہو کر اپنے پروں کو بچھاتے ہیں، اور عالم کے لئے زمین و آسمان کی مخلوقات دعاء مغفرت کرتی ہیں، حتی کہ پانی میں مچھلیاں بھی دعاء مغفرت کرتی ہیں، اور بے شک عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہی ہے جیسے چودہویں کے چاند کی تمام ستاروں پر، بے شک علماء انبیاء کے وارث ہیں، اور انبیاء کی وراثت دینا و درہم نہیں بلکہ علم ہے، تو جس نے علم حاصل کیا اس نے وراثت انبیاء کا بڑا حصہ حاصل کیا۔

### عقل کو خراب کرنے والی چیزوں کی ممانعت:

عقل انسانی کی حفاظت کے لئے دوسرے پہلو سے شریعت نے جو احکام دیئے ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ ہر ایسی چیز کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے جو عقل کو نقصان پہنچاتی ہے ان میں سرفہرست شراب کے علاوہ وہ تمام نشہ آور اشیاء جو انسانی عقل اور اس کے جسم کو تباہ کرتی ہیں، شریعت کی نظر میں حرام ہیں، شراب کو شریعت نے بڑی سختی کے ساتھ حرام قرار دیا ہے، ابتداً قرآن نے لوگوں کو بتدریج اس سے نفرت دلائی، پھر آخر میں حرمت کا حکم دیتے ہوئے کہا:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ(۲)

(۱) سنن ابوداؤد: ۳/۳۱۷

(۲) المائدۃ: ۹۰

اور حدیث شریف میں وارد ہوا ہے:

"کل مسکر خمر وأن کل خمر حرام "(۱)

نیز حدیث شریف میں آیا ہے:

"کل مسکر حرام" ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔(۲)

شریعت نے شراب کی حرمت کے ساتھ ساتھ اس حکم کی سرتابی کرنے والوں کے لئے سزا بھی رکھی ہے؛ چنانچہ عہد رسالت میں اور اس کے بعد ابتدائی دور میں شراب پینے کی سزا چالیس کوڑے مقرر کی گئی تھی پھر حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ میں اس سزا میں اضافہ کیا گیا، اور صحابہ کرام کے مشورہ سے اسی کوڑوں کی سزا جاری کی گئی، اس وقت سے شراب نوشی کی یہی سزا مقرر ہے، شراب پینے پر دنیاوی سزا کے ساتھ ساتھ آخرت کی سزا کا بھی خوف دلایا گیا ہے؛ چنانچہ بتایا گیا کہ اللہ کے یہاں بھی اس کی سزا ملے گی، اسی طرح اس کے دیگر مفاسد ونقصانات کی جانب بھی توجہ دلائی گئی ہے یہ سارا اہتمام کیا گیا تاکہ انسانی عقل کی حفاظت کا سامان ہو سکے اور عقل جو انسان کے لئے وجہ فضیلت ہے اسے بہترین تعلیم وتربیت اور مطالعہ وتجربات سے آراستہ کرکے اس لائق بنایا جائے کہ وہ اللہ کی ہدایات کا صحیح فہم وادراک کر سکے، اور انسان زمین پر صحیح معنوں میں نائب وخلیفہ بن کر دنیا والوں کے لئے بھی راحت وآرام کا سامان فراہم کرلے اور اپنے رب کی خوشنودی سے بھی سرفراز ہو سکے۔

### • تحفظ نسل

نسل کی حفاظت کے لئے بھی شریعت نے دو قسم کے احکام دیئے ہیں، اول ایسے احکام جن سے نسل کے تحفظ کے مصالح پورے ہوتے ہیں اور دوسرے وہ احکام ہیں جن کے ذریعہ نسل کے لئے ضرر رساں بننے والے مفاسد کو دور کیا گیا۔

### نکاح کا نظام:

یہ بات ہر کس ناکس کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوع انسانی کا آغاز ایک اکیلی جان سے کیا ہے، یہ جان حضرت آدم علیہ السلام کی تھی، جن کی تخلیق رب العالمین نے اپنے ہاتھوں سے فرمائی پھر ان سے ہی ان کا

(۱) صحیح مسلم: ۳/ ۱۵۸۵

(۲) حوالۂ سابق

جوڑا بنایا اور ان دونوں سے نسل انسانی کا سلسلہ چلایا اس تسلسل کے لئے اللہ تعالیٰ نے نکاح اور اس کے ذریعہ تناسل کا نظام جاری فرمایا۔

## نکاح کے مقاصد:

نکاح سے شریعت کے کچھ مقاصد ہیں، جن میں سے ایک مقصود اصلی ہے اور اس کے ساتھ کچھ دیگر ضمنی مقاصد ہیں ان کی تفصیل یہ ہے:

۱۔نسل انسانی کا تحفظ: نکاح کا مقصد اصلی نسل انسانی کا تحفظ اور اس کے انقطاع پر روک ہے، اس کے علاوہ دیگر باتیں جو نکاح میں ہوتی ہیں وہ ضمنی مقاصد ہیں۔

امام غزالیؒ نے فرمایا کہ نکاح کے پانچ فوائد ہیں:

اولاد کا حصول، شہوت کی تکمیل، گھر کا انتظام، خاندان میں اضافہ اور بیویوں کے معاملات کو انجام دینے کے ذریعہ اپنی تربیت اور مجاہدہ۔(۱)

۲۔شیطان سے حفاظت: نکاح کا پہلا فائدہ یہ ہے کہ شیطان سے حفاظت ہوتی ہے، جنسی شہوت پوری ہوتی ہے اور نگاہ وشرم گاہ کی حفاظت ہوتی ہے، اور نکاح کے ذریعہ انسان کو سکون اور راحت وتسکین ملتی ہے، اور ایک اہم فائدہ یہ ہے کہ عبادات میں طبیعت لگتی ہے، جیسا کہ قرآن کریم کہتا ہے:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً (۲)

اور اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے تمہارے واسطے تمہاری جنس کی بیویاں بنائیں تا کہ تم کو ان کے ذریعہ آرام اور تم میاں بیوی میں محبت وہمدردی پیدا کی۔

نکاح کا فائدہ یہ بھی ہے کہ گھر کے کام اور تدبیر منزل کے مسائل اور دیگر گھریلو مشغولیات سے مرد کا ذہن فارغ ہوجاتا ہے، اور وہ پوری یکسوئی کے ساتھ باہر کے کام کرتا ہے اور حقوق اللہ کی ادائیگی میں مصروف ہوجاتا ہے، ان کے علاوہ دیگر بھی فوائد ہیں جو نکاح سے حاصل ہوتے ہیں، انہیں چند فوائد کے بیان پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

(۱) احیاء علوم الدین: ۲/ ۴۵

(۲) الروم: ۲۱

### تحفظ نسل کو نقصان پہنچانے والی چیزیں:

شرعی نکاح سے جہاں نسل انسانی کا تحفظ ہوتا ہے وہیں بعض چیزیں ایسی ہیں جو اس مقصد میں خلل ڈالتی ہیں؛ چنانچہ شریعت نے نسل انسانی کے تحفظ وبقاء کے لئے ایسی چیزوں کی ممانعت فرمائی۔

وقتی نکاح سے ممانعت: شریعت نے نکاح کی ایسی صورتیں ممنوع قرار دے دی ہیں جن میں نکاح صرف کچھ وقت کی لذت اندوزی کے لئے کیا جائے، جیسے نکاح متعہ یا مؤقت وغیرہ، پھر نکاح کے نتیجہ میں شوہر اور بیوی دونوں پر ایک دوسرے کے لئے کچھ حقوق اور فرائض عائد کئے تا کہ دونوں بہ کمال اطمنان وفراغت مقصد نکاح کی تکمیل میں لگ جائیں، اسی طرح شریعت نے زنا کو حرام قرار دیا اور اس کی سخت سزا مقرر فرمائی اور اگر زنا کرنے والا شخص شادی شدہ ہے تو اس کا جرم مزید بڑھ جاتا ہے اور اس کے لئے رجم کی سزا مقرر کی گئی اور اگر کنوارا ہے تو سو کوڑے مارنے کا حکم دیا؛ کیونکہ زنا تحفظ نسل کے لئے بہت زیادہ نقصان دہ ہے اسی لئے حرام قرار دیا گیا اسی طرح نسل انسانی کے تحفظ ہی کے لئے شریعت نے جنسی شہوت پوری کرنے کے غیر فطری طریقوں پر بھی پابندی لگائی ہے؛ چنانچہ لواطت، اور سحاق یا با ہم جنس پرستی کو شریعت نے قطعاً حرام قرار دیا ہے، اور ایسے ہی مسخ فطرت لوگوں کے لئے سخت ترین قانون بنایا ہے، ایک حدیث میں وارد ہے:

> من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط، فاقتلوا الفاعل والمفعول به.(۱)
>
> جس کسی کو قوم لوط والا عمل کرتے ہوئے پاؤ تو اس کے فاعل اور جس ساتھ کیا جائے دونوں کو قتل کردو۔

یہ سخت سزا اسی لئے ہے کہ یہ عمل بد بھی نسل کی محافظت جو کہ شریعت کا مقصود ہے کو نقصان پہنچاتا ہے۔

- **تحفظ مال**

شریعت کے احکام کا پانچواں مقصد یہ ہے کہ مال محافظت ہو سکے اور انسانوں کی زندگی میں مال کا رول ظاہر ہو۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مال انسانی زندگی کی ایک ایسی ضرورت ہے جس سے کسی کو بے نیازی نہیں، انسان اپنی غذا، لباس، مکان اور دیگر ضروریات مال ہی سے پوری کرتا ہے، قرآن وحدیث میں مال کا ذکر بے

---

(۱) سنن ابن ماجہ: ۸۵۶/۲

شمار جگہوں پر آیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (۱)

مال اولاد دنیوی زندگی کی زینت ہیں۔

## مال کی تعریف:

شریعت نے مال کی کوئی متعین تعریف نہیں کی؛البتہ مال کے سلسلہ میں اس نے تفصیلی اور اصولی ہدایات دی ہیں، ان کی روشنی میں شریعت کی نظر میں قابل احترام اور قابل قیمت مال وہ قرار پائے گا جس کی ذاتی مالیت کو شریعت نے تسلیم کیا ہے، اور جس سے جائز طریقہ پر انتفاع کی اس نے اجازت دی ہے، شراب اور خنزیر سے انتفاع کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے، لہذا یہ شریعت کے نزدیک معتبر مال نہیں ہوں گے۔

بعض علماء کرام نے مال کی تعریف یہ کی ہے:

"مایجری فیه البذل والمنع."(۲)

## مال کی اقسام:

انسان جن چیزوں سے نفع حاصل کرتا ہے، وہ تین قسم کی ہوتی ہیں:

ایک وہ اشیاء جو اپنا مادی وجود رکھتی ہیں، دوسرے وہ منافع اور فوائد جو مادی چیزوں سے حاصل کئے جاتے ہیں، جیسے گھر میں رہائش اور گاڑی پر سواری وغیرہ، اور تیسرے حقوق، حقوق کبھی مال سے متعلق ہوتے ہیں جیسے گزرنے کا حق، مکان کی اوپری منزل کا حق، اور کبھی مال سے متعلق نہیں ہوتے ہیں، جیسے ماں پر بچہ کی حضانت کا حق اور شوہر پر بیوی کا حق وغیرہ، پہلی قسم اہل علم کے نزدیک بالاتفاق مال ہے، حقوق جو مال سے متعلق نہیں ہیں وہ بالاتفاق مال نہیں ہیں، دوسری قسم جو منافع ہیں، ان کے مال ہونے کے سلسلہ میں اہل علم کی رائے میں اختلاف ہے، اس سلسلہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ منافع مال نہیں ہیں؛ کیونکہ صرف منافع کو قبضہ میں لیا جاسکتا ہے اور نہ ہی منافع کو محفوظ کیا جاسکتا ہے، جب کہ دیگر علماء کرام نے منافع کو مال تصور کیا ہے؛ کیونکہ اصل کو قبضہ میں رکھ کر منافع کو محفوظ کرنا اور حاصل کرنا ممکن ہے۔(۳)

---

(۱) الکہف: ۴۶

(۲) المقاصد العامۃ للشریعۃ الاسلامیہ:۱۶۹

(۳) المقاصد العامۃ للشریعۃ الاسلامیہ:۴۷۲-۴۷۳

## مال کی ملکیت کا اسلامی تصور

مال کی ملکیت کے سلسلہ میں اسلام اپنا تصور رکھتا ہے، وہ مال کی انفرادی ملکیت کو تسلیم کرتا ہے؛ لیکن وہ یہ تصور دیتا ہے کہ مال کے اندر انسان خدا کا خلیفہ ہے اور خدا نے اپنا مال انسان کو خرچ کرنے لئے عطا کیا ہے ، یہ تصور انسان کو مال کے تئیں ایک ذمہ دارنہ سلوک کا پابند بناتا ہے، اور مال کے مالک کے یہاں جوابدہی کا احساس اسے اخلاقی قدروں پر کاربند بناتا ہے۔

مال کی ملکیت کے سلسلہ میں اسلام درج ذیل امور کا حکم کرتا ہے:

اول: وہ بتاتا ہے کہ مال دراصل اللہ کا ہے؛ کیونکہ خدا ہی کائنات کی تمام چیزوں کا مالک ہے چنانچہ قرآن کا بیان ہے:

لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ (۱)

''اس کی ملک میں ہیں جو چیزیں آسمانوں میں ہیں اور جو چیزیں زمین میں ہیں اور جو چیزیں ان دونوں کے درمیان میں ہیں اور جو چیزیں تحت الثریٰ میں ہیں''۔

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (۲)

اور آسمان وزمین کی ہر چیز کو اس نے تمہارے لئے مسخر کردیا ہے۔

سوم: اسلام واضح کرتا ہے کہ مال کی وجہ سے کسی انسان کو دوسرے انسان پر فضیلت وبرتری حاصل نہیں ہے، فضیلت کا معیار صرف خدا ترسی اور تقوی ہے۔

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (۳)

اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ باعزت وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہے۔

چہارم: اسلام کا یہ تصور کہ مال مقصد نہیں ہے؛ بلکہ وسیلہ ہے، اس کے ذریعہ دنیا وآخرت کے مصالح پورے کئے جاتے ہیں؛ لیکن خود مال کو مقصود نہیں بنایا جائے۔

---

(۱) طٰہٰ: ٦

(۲) الجاثیۃ: ۱۳

(۳) الحجرات: ۱۳

مال کے سلسلہ میں اسلام کا یہ درج بالا تصور بڑا انقلابی، حکیمانہ اور امتیازی ہے، اس تصور سے آراستہ انسان مال کے بارے میں بڑا محتاط رویہ اپناتا ہے، وہ اپنی طرح دوسروں کی ضروریات کا بھی احساس رکھتا ہے، اسے مال کے بارے میں جوابدہی کا احساس رہتا ہے، جس کی وجہ سے وہ بے راہ روی کا شکار نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ راہ اعتدال اپناتا ہے۔

## تحفظ مال میں رکاوٹ پیدا کرنے والی چیزیں

مال کے سلسلہ میں ظلم کی متعدد شکلیں ہوسکتی ہیں، جن میں سے بعض پر شریعت نے سزا کی تعیین کردی ہے، اور بعض جرائم پر آخرت کی وعیدیں سنائی ہیں، اور انہیں گناہ کا کام بتایا ہے، چنانچہ ڈاکہ زنی کو حرام قرار دیا گیا اور اس پر سخت سزا مقرر کی گئی۔

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱)

جو لوگ اللہ تعالی اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں، ان کی یہی سزا ہے کہ قتل کئے جائیں یا سولی پر چڑھائیں جائیں، یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت کاٹ دیئے جائیں، یا زمین سے نکال دیئے جائیں، یہ ان کے دنیا میں سخت رسوائی ہے، اور ان کو آخرت میں عذاب عظیم ہوگا۔

اور اسی طرح شریعت نے چوری کو حرام قرار دیا اور اس عمل کے مرتکب کے سلسلہ میں سخت سزا کا اعلان کیا؛ کیونکہ چوری ناجائز طریقہ سے مال ہتھیانے کا دوسرا معروف طریقہ ہے۔

چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۲)

---

(۱) المائدہ: ۳۳

(۲) المائدہ: ۳۸

اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری کرے سو ان دونوں کے ہاتھ کاٹ
ڈالو ان کے کردار کے عوض میں، بطور سزا کے اللہ کی طرف سے، اور اللہ تعالیٰ
بڑے قوت والے ہیں بڑی حکمت والے ہیں۔

شریعت کی یہ سزا واقعی عبرت ناک اور اپنے مقصد میں کامیاب ہے، یہ سزا انسانوں پر ظلم نہیں بلکہ بے شمار مظلوموں کے لئے راحت رساں اور خود چور کی زندگی کی بھی اصلاح کرنے والی ہے۔

اسی طرح حرام اور ناجائز طریقہ سے مال ہتھیانے کو روکنے کے لئے شریعت نے کچھ اور طریقوں کو بھی حرام قرار دیا ہے، گو کہ ان پر دنیاوی سزا مقرر نہیں کی؛ لیکن یہ بتایا کہ علیم وخبیر اللہ کی نظر میں سب کچھ ہے اور ان تمام کاموں کو وہ دیکھ رہا ہے اور آخرت میں اس کی سزا سخت ملے گی، آخرت کی سزا کا تصور انسان کے لئے برائی سے بچنے میں بہت بڑا محرک ہوتا ہے، اس لئے شریعت نے اس محرک کو بھی بیدار کیا ہے اور ایک اصولی بات بتاتے ہوئے کہا کہ دوسروں کا مال نا جائز طریقہ سے کھانا حلال نہیں ہے۔ "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ"[البقرۃ:۱۸۸]۔

چنانچہ شریعت نے مال کی محافظت کے خاطر رشوت لینے کو بھی حرام قرار دیا ہے، چنانچہ رشوت لینے والے اور رشوت دینے والے دونوں پر اللہ کی لعنت کی گئی ہے۔(۱)

اسی طرح شریعت نے یتیم کے مال ناجائز طریقہ پر کھا کر ختم کرنے سے روکا تا کہ ایسا نہ ہو کہ اس کے بچپن کا ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کا مال کھا کھا کر ختم کر دیا جائے، پھر جب وہ بچے بڑے ہوں تو بے سہارا بن جائیں اور تنگدستی کی وجہ سے مختلف مفاسد وجرائم کا شکار ہوں، ایسے بچوں کے مال کی محافظت کے لئے شریعت نے بڑی سختی کے ساتھ کہا ہے کہ یتیم کا مال کھانے والے درحقیقت اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھر رہے ہیں:

''بلا شبہ جو لوگ یتیموں کا مال بلا استحقاق کھاتے ہیں اور کچھ نہیں اپنے شکم میں
آگ بھر رہے ہیں اور عنقریب جلتی آگ میں داخل ہوں گے۔''(۲)

یہ تمام ہدایات اور احکام ایک مقصد کے لئے دیئے گئے ہیں اور وہ مقصد یہی ہے کہ مال کی حفاظت ہو، مال کا صحیح جگہ استعمال ہو، مال زندگی کو خوشگوار بنائے اور مال کے ذریعہ لوگوں میں محبت وہمدردی کی فضاء قائم رہے

---

(۱) سنن ترمذی، کتاب الاحکام:۱۳۳۶

(۲) النساء: ۱۰

مال اللہ کا ہے، لہٰذا اللہ کے تمام بندے اس سے فائدہ اٹھاتے رہیں، شریعت نے مال کی حفاظت کا اہتمام کر کے صحیح اور مفید جگہوں پر اس کے خرچ کرنے کا نظام بھی بنایا تاکہ مال انسانوں کے لئے سایہ زندگی اور مفید چیز بن سکے۔

## مصالح مرسلہ سے مسائل اخذ کرنے کے شرائط، دلائل اور مثالیں

جو فقہاء مصلحت مرسلہ کی حجیت کے قائل ہیں وہ اسے حجت بنانے میں ہر طرح کی احتیاط پیش نظر رکھتے ہیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ کسی مسئلہ کو شرعی حیثیت دینے کے سلسلے میں میں ہوا و ہوس کا دروازہ کھل جائے، اسی لئے انہوں نے کسی مصلحت مرسلہ کو شرعی حیثیت دینے میں کچھ شرطیں لگائی ہیں۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ: جس معاملہ کے حکم کے سلسلہ میں بحث و تحقیق کی جارہی ہے وہ غیر منصوص واقعہ ہے یعنی قرآن وحدیث اس واقعہ کے سلسلہ میں خاموش ہوں، یعنی مصلحت منقول و منصوص نہ ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ: شریعت میں اس مصلحت کی کوئی نظیر منقول نہ ہو کہ جس پر قیاس کیا جائے۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ: مصلحت مرسلہ کے پیش نظر جو شرعی حکم لگایا جائے وہ کسی ایسے حکم یا اصول سے ٹکراتا نہ ہو جو نص یا اجماع سے ثابت ہوں۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ: مصلحت عام ہو کسی خاص شخص کی مصلحت نہ ہو، یعنی اس شرعی حکم سے ایک جم غفیر کا فائدہ ہو رہا ہو یا ان سے دفع مضرت ہو رہی ہو، اور انفرادی نفع کا اعتبار نہیں کہ شرع ''نفع عام'' کے لئے ''ضرر خاص'' کو برداشت کرنے کی تعلیم دیتی ہے، پس مصلحت کا عام ہونا ضروری ہے۔

(۵) مصلحت حقیقی ہو، محض وہمی نہ ہو یعنی مصلحت جس پر حکم کی بناء رکھی جارہی ہے اس مصلحت کا تحقق غور وفکر سے نفع وضرر کے امکانات کے موازنہ کے بعد اور حالات کے تتبع کے بعد وجود میں آیا ہو، اور غور وفکر سے نفع وضرر کے امکانات کے موازنہ کے بعد وضح ہوا جائے کہ اس کے ذریعہ انسانی معاشرہ کے لئے کسی نفع کا حصول یا کسی ضرر کا دفعیہ یقینی ہے یا کم از کم اس کا ظن غالب حاصل ہو جائے۔

تو اگرچہ اس مصلحت کے اعتبار پر شارع کی وضاحت موجود نہ ہو لیکن اس مصلحت کو ''مصلحت'' شرعی میں داخل مانا جائے گا، اور اس کی بنیاد پر حالات کے تقاضہ کے اعتبار سے احکام جاری کئے جائیں گے۔

(۶) چھٹی شرط یہ ہے کہ: شرعی دلائل اور مصلحت سے اس ''مصلحت'' کو مناسبت ہو، جیسے: حضرت عمرؓ کا وظیفہ پانے والوں کے لئے رجسٹر بنانا اور اسلامی سکہ رائج کرنا وغیرہ۔

## مثالیں:

(الف) حضرت ابوبکرؓ نے قرآن کو ایک مصحف میں جمع فرمایا؛ لیکن حضرت عثمانؓ نے اس مصحف کو منسوخ کر دیا اور اس مصحف کی جگہ قرآن کریم کو ایک ایسے مصحف کی شکل میں تیار کیا کہ ساری متواتر قرأتیں اس میں سموگئیں اور پورے قرآن کو ایک مصحف میں جمع کیا اور اس مصحف کی متعدد نقلیں تیار کرا کے مختلف اسلامی ممالک میں بھجوایا۔

(ب) اسی طرح حضرت عمرؓ کا دیوان ورجسٹر بنوانا جس میں تنخواہ ووظیفہ پانے والے حضرات کے نام درج ہوتے تھے اور اسی طرح سکوں کا رائج کرنا یا ان جیسے حکومتی امور جو حکومت اور ملک کے نظم وانتظام سے متعلق ہوتے تھے۔

چنانچہ ان حضرات نے ان نئے امور کو مصالح کی بنیاد پر جن مصالح کو ان حضرات نے معتبر گردانا اور اختیار کیا، مخلوق سے مشقت و پریشانی اور مصائب وآلام دور کرنے کے لئے جب کہ بنفس نفیس ان مصالح کے اعتبار یا عدم اعتبار کے سلسلہ میں نصوص شرع خاموش ہیں۔(۱)

## مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کے شرائط

شریعت اسلامی کی حفاظت کے پیش نظر اور اس کے مقصد کے تحت کہ اہل ہویٰ اپنی ذاتی مصلحت کے لئے ''مصالح'' کو استعمال نہ کریں کہ اپنی خواہشات کے مطابق احکام کی تشریع کرنے لگیں، اور یہ دعوی کریں کہ ان کی تشریع ''مصالح مرسلہ'' پر مبنی ہے، اس فتنہ کے سدباب کے لئے ان فقہاء کرام نے جو''مصالح مرسلہ'' کی حجیت کے قائل ہیں ''مصالح مرسلہ'' پر عمل کرنے اور''مصالح مرسلہ'' کے معتبر ہونے کے لئے چند شرائط کا ذکر کیا ہے، جن کو ذیل میں ذکر کیا جارہا ہے:

۱-مصالح مرسلہ کی بنیاد پر قانون سازی سے کسی مصلحت کا حصول یا کسی مفسدہ کا ازالہ متحقق ہورہا ہو، مثلاً عقود ومعاملات کو لکھنے کی صورت میں جھوٹی گواہی کا امکان بہت کم رہتا ہے، اور اسی طرح اقتصادی بحران میں سامان کی نرخ بندی کرنا کیونکہ اسکے ذریعہ لالچی شخص کے مال جمع کرنے کی ہوس پر قابو پایا جاتا ہے، جہاں تک یہ خیال کہ کیا اس سے کسی منفعت کا حصول ہورہا ہے یا کسی ضرر کا ازالہ تو متعینہ طور پر کسی ایک پہلو کو راجح قرار نہیں دیا جاسکتا؛ اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا شمار''مصالح مرسلہ'' میں کیا جائے۔

(۱) الموجز فی اصول الفقہ: ۲۶۷-۲۶۶، مزید دیکھئے: غایۃ الوصول الی علم الاصول: ۸۱

۲۔''مصلحت''، جس کی بناء پر حکم کو مشروع کیا جارہا ہے وہ مصلحت کلی ہو جزوی نہ ہو یعنی تمام لوگوں کے لئے یہ مصلحت عام ہو اور وہ مصلحت کسی ایک فرد یا کسی متعین جماعت کے لئے نہ ہو؛ کیونکہ احکام شرع ساری انسانیت پر تطبیق کے لئے ہی وضع کیے گئے ہیں، یعنی شرعی احکام میں پوری امت کو ملحوظ رکھا گیا ہے نا کہ کسی خاص فرد یا جماعت کو مثلاً کسی خاص مصلحت کی بناء پر کسی بادشاہ یا بڑے عالم یا کسی رئیس یا رئیس کے اہل خانہ وحاشیہ بردار کے لئے احکام کی تشریع کرنا شرعاً ناجائز ہے۔اور امام غزالیؒ نے مصلحت عامہ کی یہ مثال دی ہے:

جب اعداء اسلام کی فوج کچھ سامان قیدیوں کو ڈھال بنا کر مسلمانوں پر حملہ کرے اور اس صورت حال میں اگر مسلمان کفار سے قتل وقتال سے گریز کریں ان مسلم قیدیوں کی زندگی کی حفاظت کے پیش نظر جن کو کفار ڈھال بنائے ہوئے ہیں تو اس صورت حال میں کفار کا غلبہ یقینی ہے اور کفار عام مسلمانوں کو بیخ وبن سے اکھاڑ پھینکیں گے؛لیکن جب مسلمان ان یرغمال بنائے ہوئے مسلمان قیدیوں کی پرواہ کئے بغیر حملہ کریں گے تو یہ مضرت ومفسدہ تمام مسلمانوں سے زائل ہوجائے گا؛ چنانچہ اس صورت حال میں ان یرغمال مسلمانوں کو قتل کرنا جائز ہوگا، جن کو ڈھال بنایا گیا ہے عام مسلمانوں کی حفاظت کی مصلحت بروئے کار لانے کے لئے دشمنوں پر غلبہ حاصل کرکے اوران کو خون خرابہ سے روک کر۔(۱)

شیخ وھبہ زحیلیؒ نے ''مصلحت عامہ'' کی مثال یوں بیان فرمائی ہے:

اس مسلمان کو قتل کرنا درست نہیں جس کو کفار نے کسی قلعہ میں ڈھال بنا رکھا ہے، جب کہ مسلمانوں کو کفار کا محاصرہ ممکن ہو اور کفار کی جانب سے مسلمانوں کے شہر پر غلبہ کا خطرہ نہ ہو۔(۲)

۳۔تیسری شرط یہ ہے کہ: مصلحت حقیقی ہو یعنی غور وفکر اور بحث وتحقیق سے واضح ہو جائے کہ یہ مصلحت حقیقی مصلحت ہے، وہمی مصلحت نہیں ہے۔

لیکن اگر ''مصلحت''، وہمی اور ظنی مصالح میں ہے تو اس پر عمل کرنا درست نہیں ہے، مصلحت حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ یہ مصلحت کسی نفع کے حصول کا ذریعہ ہو یا کسی ضرر کا دفعیہ ہو اور نفع ضرر سے بڑھ کر ہو؛ لیکن اگر محض اس وہم وگمان کی وجہ سے کسی ''مصلحت'' کی بناء پر قانون سازی کی جارہی ہے کہ اس سے نفع کا

(۱) **المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات**:۱۸۸-۱۱۹،مزید دیکھئے: اصول الفقہ الاسلامی:۲/۷۸-۷۷

(۲) اصول الفقہ الاسلامی:۲/۷۸

حصول ہوگا جب کہ اس تشریع کے سلسلہ میں نفع کا موازنہ نہیں کیا گیا ہے تو اس کو وہمی مصلحت کی بنیاد پر تشریع پر محمول کیا جائے گا، اس کی مثال یہ ہے کہ شوہر سے حق طلاق کو سبب کرلیا جائے اور تمام حالات میں طلاق کا اختیار قاضی کے سپرد کردیا جائے، اس صورت حال میں ضرر کا پہلو اس نفع سے زیادہ ہے جو نفع اس مصلحت کو معتبر ماننے کے بعد مرتب ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں شوہر کو بیوی کی کفالت اور نظم وانتظام سے برطرف کیا جارہا ہے اور مزید یہ ہے کہ شوہر کے ان حقوق واختیارات کو ختم کرنا ہے جو اس کی زدواجی زندگی کو قائم دائم رکھنے کے لئے ضروری ہیں اور شادی بیاہ کو قانونی زوروزبردستی پر قائم کرنا ہے نہ کہ اس رضاء ومحبت ورغبت پر جو جانبین کی جانب سے ظاہر ہوتی ہے۔(۱)

۴- چوتھی شرط یہ ہے کہ ''مصلحت'' فی ذاتہ عقل میں آنے والی ہو اور مقاصد شریعت کے موافق ہو اس طور پر کہ وہ مصلحت ان مصالح سے میل کھاتی ہو جن مصالح کے حصول کا شارع نے قصد کیا ہے یعنی یہ ''مصلحت'' بھی ان مصالح میں کے درجہ میں آنے والی مصلحت ہو اور جب اس مصلحت کو اہل عقل ودانش کے سامنے پیش کیا جائے تو اسے شرف قبولیت سے نوازیں۔(۲)

اس لئے امور تعبدی (یعنی روزہ نماز حج زکوٰۃ وغیرہ) میں صرف نصوص کو دخل ہے اور قیاس ومصالح مرسلہ کو امور تعبدی میں دخل نہیں ہے۔

۵- پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ حکم جس میں مصلحت کو ملحوظ رکھا گیا ہے یا وہ حکم جو مصلحت کی بناء پر مشروع کیا گیا ہے وہ حکم نص واجماع سے ثابت کسی حکم یا اصول سے ٹکراتا نہ ہو؛ چنانچہ لڑکے اور لڑکی کو میراث میں برابری کے حصہ دار ہونے کی ''مصلحت'' کو لغو قرار دیا جائے گا؛ کیونکہ یہ مصلحت نص قرآنی کے معارض ہے۔(۳)

## اگر ان مصالح اور نصوص میں تعارض ہو

اگر ایک طرف ایسی مصلحت ہو جو مقاصد شریعت سے پوری طرح ہم آہنگ ہو اور دوسری طرف کسی قضیۂ خاص میں کوئی ایسی نص موجود ہو جو اس مصلحت پر عمل کرنے کی اجازت نہ دیتی ہو تو نص اور مصلحت میں کسی کو ترجیح حاصل ہوگی اور کسی کو نظر انداز کیا جائے گا؟ اس پر فقہاء کے ان اصول سے روشنی حاصل کی جاسکتی ہے جو

---

(۱) المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات:۱۹۹

(۲) المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات:۱۹۹، بحوالہ الاعتصام للشاطبی: ۳۱۶/۲

(۳) علم اصول الفقہ: ۸۲، مزید دیکھئے ضوابط المصلحة:۱۲۹

''قیاس'' اور ''نص'' کے درمیان اختلاف سے متعلق ہے اور ان کا خلاصہ یہ ہے کہ:

ا-ایسی نصوص جو اپنے ذریعہ ثبوت کے اعتبار سے بھی یقینی ہوں اور اپنے معنی ومقصود پر ان کی دلالت بھی بے غبار ہو''مصلحت'' کے ان نصوص سے متعارض ہونے کی اول تو شاید ہی کوئی نظیر مل سکے؛ لیکن اگر ایسی صورت پیش ہی آجائے تو بمقابلہ ''نص'' مصلحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا اس سلسلہ میں صرف مشہور حنبلی فقیہ شیخ نجم الدین کا شاذ قول ہے جو قطعی نصوص کو بھی ''مصالح'' کے مقابلہ رد کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔(۱)

۲-لیکن جب نص اپنے ذریعہ ثبوت کے اعتبار سے یا معنی پر دلالت اور اپنے مفہوم میں وضاحت کے لحاظ سے قطعی نہ ہو ایسی صورت میں جب ''مصلحت'' اور غیر قطعی الدلالہ وغیر قطعی الثبوت نص میں تعارض ہو ایسی صورت میں فقہاء کے تین نقاط نظر سامنے آتے ہیں:

(الف) پہلا نقطۂ نظر امام شافعیؒ کا ہے کہ صرف اضطرار کی صورت میں مصلحت کی بناء پر نص سے کسی خاص جزئیہ اور واقعہ کا استثناء کیا جا سکتا ہے۔

(ب) دوسرا نقطۂ نظر حنابلہ کا ہے کہ مصلحت اس صورت میں بھی نا قابل قبول ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حدیث ضعیف اور آثار صحابہ کو بھی قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔(۲)

اور شیخ وہبہ زحیلیؒ نے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ دونوں حضرات کی ایک ہی رائے نقل کی ہے فرماتے ہیں:

امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے ''مصلحت'' کے غیر قطعی الدلالۃ اور غیر قطعی الثبوت نص سے تعارض کی صورت میں مصلحت کو نا قابل تسلیم کیا ہے اور نص کے مقابلہ میں ''مصلحت'' کو رد کر دیا ہے؛ کیونکہ شریعت اسلامی کا سر چشمہ نص واجماع یا دونوں پر مبنی قیاس ہے۔(۳)

(ج) احناف اور مالکیہ کا نقطۂ نظر:

احناف اور مالکیہ کی رائے ہے کہ ایسی صورت میں ''مصلحت'' کی بناء پر نہ صرف نص کے عمومی حکم میں استثنائی صورتیں پیدا کی جا سکتی ہیں بلکہ اگر نص کا ذریعہ ثبوت ظنی ہو مثلاً حدیث خبر واحد ہو اور قطعی مصلحت سے ٹکرا رہی ہو یا معارض ہو تو خبر واحد کو ترک کیا جا سکتا ہے کیونکہ جب ظنی اور قطعی میں تعارض واقع ہو جائے تو

---

(۱) شرح مختصر الروضۃ: ۳/۲۱۶

(۲) قاموس الفقہ: ۵/۱۱۵

(۳) اصول الفقہ الاسلامی: ۲/۷۹

قطعی کو مقدم رکھا جائے گا، اسی طرح جب مصلحت قطعی ہو اور شرع نے اس مصلحت کو معتبر مانا ہے اس صورت میں احناف و مالکیہ قرآن کے اس عام کو جو ظنی ہو مصلحت کے ذریعہ اس کی تخصیص کرتے ہیں۔(۱)

جہاں تک مصالح کی بنیاد پر ''نصوص'' میں استثناء اور تخصیص کی بات ہے تو اس کی مثالیں ان دونوں مکاتب فکر میں بہ کثرت موجود ہیں جو احناف کے یہاں ''استحسان'' اور مالکیہ کے نزدیک ''مصلحت مرسلہ'' یا ''سد ذریعہ'' وغیرہ کے عنوان سے ذکر کی گئی ہیں۔ اور جہاں تک نصوص کو نظر انداز کرنے کی بات ہے تو اصولی طور پر اس کا اندازہ اس قاعدہ سے ہوتا ہے جو شاطبی نے ابن عربی سے نقل کیا ہے کہ خبر واحد اگر ثبوت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے خلاف ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس پر عمل جائز نہیں۔(۲)

اور ان میں سے اکثر احکام میں بھی مالکیہ کے ہم خیال ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ یہی صحیح ہے اس لئے کہ ''مصلحت مرسلہ'' کی وجہ سے منصوص احکام سے استثناء یا یا ثبوت کے اعتبار سے مشکوک اور معنی کے اعتبار سے مجمل اور مبہم احادیث کو ترک کر دینا نص سے پہلو تہی نہیں ہے، بلکہ شریعت کے اساسی مقاصد اور اس کے مسلمہ قواعد کو ایسے نصوص پر ترجیح دینا ہے، ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی نے یہ ثابت کرنے کی بڑی سعی کی ہے کہ ائمہ مجتہدین میں سے کوئی بھی کسی بھی نص کی موجودگی میں مصلحت کو معتبر نہیں مانتے۔(۳)

فقیہ العصر حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی فرماتے ہیں:

> موصوف نے غالبا ایسا ان تجدد پسندوں کی زبان بندی کی غرض سے کیا ہے جو طوفی کے ایک قول شاذ کو بنیاد بنا کر منصوصات پر یکسر خط نسخ پھیر دینا چاہتے ہیں؛ لیکن راقم السطور کا خیال ہے کہ نفس مصلحت کے مقابلہ میں ''نص'' کو ترک کر دینا اور ایک ایسی مصلحت جس سے شریعت کے کسی اساسی مقصود کی تکمیل ہوتی ہو کے مقابلہ کسی ایسی نص کو ترک کر دینا جو اپنے ذریعہ ثبوت یا اجمال وابہام کی وجہ سے قطعی نہ ہو، کے درمیان غیر معمولی فرق ہے۔(۴)

---

(۱) حوالۂ سابق: ۸۰/۲

(۲) شرح مختصر الروضۃ: ۲۳/۷/۲

(۳) طوفی کی فکر پر مفصل رد اور خود طوفی کے مسلک ومشرب کے لئے ملاحظہ ہو: **ضوابط المصلحۃ**: ۱۹۳-۲۱۵

(۴) قاموس الفقہ: ۱۱۵/۵

اب ہم امام طوفی کی رائے قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں:

دراصل امام طوفی آٹھویں صدی ہجری کے ایک جلیل القدر حنبلی عالم ہیں، آپ کا نام نامی اسم گرامی سلیمان بن عبدالقوی الطوفی ہے، آپ نے امام ابن تیمیہؒ اور علماء دمشق سے فیض حاصل کیا، آپ کے بارے میں ابن حاجب طبقاۃ الحنابلہ میں رقمطراز ہیں:

"وهو من غلاة الشيعة" یعنی آپ غالی درجہ کے شیعہ تھے۔

اور دوسری طرف عاملیؒ نے آپ کے شیعہ ہونے کا انکار کیا ہے:

"وأنكر العاملي كونه من الشيعة الامامية"

اور آپ بلد خلیل میں رجب ۷۱۶ھ میں مالک حقیقی سے جا ملے۔(۱)

آپ کی رائے یہ ہے کہ:

> جب معاملات کے سلسلہ میں ''مصلحت'' اور نص واجماع کے درمیان تعارض واقع ہو تو مصلحت کے تقدم حاصل ہوگا اور مصلحت پر ہی عمل کیا جائے گا، چاہے مصلحت کے مقابلہ میں نص قطعی یا نص ظنی موجود ہو، مصلحت پر ہی عمل درآمد ہوگا۔

بعض علماء فقہ نے امام طوفیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے، طوفی فرماتے ہیں:

جب جملہ دلائل شرعیہ میں سے قوی تر نص اور اجماع ہیں؛ چنانچہ نص اور اجماع میں اس مصلحت کی رعایت کی گئی ہے تو سونے پر سہاگا اور بہت اچھی بات ہے اور اس بارے میں تو کوئی نزاع کی بات ہی نہیں ہے؛ لیکن جب مصلحت اور مذکورہ دلائل شرع میں تعارض ہو تو ''مصلحت'' کو ان دونوں پر مقدم کرنا ضروری ہے اس طور پر کہ نص واجماع میں تخصیص کی جائے یا دونوں کی تبیین وتوضیح کی جائے تاکہ نص واجماع کو چھوڑ دیا جائے اور صرف اور صرف مصلحت کو ہی ملحوظ رکھا جائے۔(۲)

اس سلسلہ میں منجملہ آپ کی دلیل یہ ہے کہ شارع حکیم نے مصلحت کو قانون سازی کے اصول میں اصل کی حیثیت دی ہے؛ اس لئے ہمیشہ مصلحت کو تقدم حاصل ہوگا، اسی طرح امام طوفی نصوص قرآنی کے عموم سے بھی استدلال کرتے ہیں جیسے قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

---

(۱) اصول الفقہ الاسلامی: ۲/۸۰، مزید دیکھئے **ضوابط المصلحة**:۲۰۲

(۲) **ضوابط المصلحة**:۲۰۶، اصول الفقہ الاسلامی: ۲/۸۱

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ - قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ. (۱)

اور خدائے برحق کے ارشاد:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. (۲)

اور رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد: "لا ضرر ولا ضرار "(۳) سے استدلال کرتے ہیں۔

اسی طرح امام طوفی فرماتے ہیں:

نصوص متعارض اور مختلف ہیں، جبکہ 'مصالح' کی رعایت کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، پس 'مصالح' کی اتباع و پیروی اولیٰ ہے؛ کیونکہ 'مصالح' کی اتباع سے آراء میں اتحاد و اتفاق کی راہ ہموار ہوگئی جو خدائے برحق کے ارشاد پر عمل ہے:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (۴)

سے مطلوب ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان:

"لا تختلفوا فتختلف قلوبکم "(۵) کا منشا ہی یہی وحدت ہے۔

امام طوفی دوسری دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ:

مصالح اور نصوص میں تعارض کی بہت سی مثالیں موجود ہیں مثلا: ''مصلحت'' اور حدیث میں تعارض کی ایک مثال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سیدہ عائشہؓ سے فرمانا:

لَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ لَأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ، فَهُدِمَ، فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجَ مِنْهُ، وَأَلْزَقْتُهُ بِالأَرْضِ...الخ. (۶)

---

(۱) یونس: ۵۸-۵۷

(۲) بقرۃ: ۱۷۹

(۳) سنن ابن ماجہ، باب تسویۃ الصفوف فی الصلاۃ، رقم: ۱۵۸۶

(۴) آل عمران: ۱۰۳

(۵) مسند السراج، باب تسویۃ الصفوف فی الصلاۃ، رقم: ۴۴۷

(۶) بخاری، باب فضل مکہ وبنیانھا، رقم: ۱۵۸۶

چنانچہ کعبہ کو دوبارہ تعمیر کرنا عوام الناس کی مصلحت کو نظر انداز کرنا ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا قول کہ جب جنبی کو حالت جنابت میں پانی دستیاب نہ ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے؛ بلکہ پانی کے استعمال کے بعد ہی نماز پڑھے گا، یہ قول اجماع اور نص کے خلاف ہے چنانچہ آپؓ فرماتے ہیں:

إِنَّا لَوْ رَخَّصْنَا لَهُمْ فِي هَذَا لَأَوْشَكَ إِذَا بَرَدَ عَلَى أَحَدِهِمْ الْمَاءُ أَنْ يَدَعَهُ وَيَتَيَمَّمَ.(۱)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ فتوی جو اجماع و نص کے خلاف ہے، عبادات میں احتیاط کی مصلحت کے پیش نظر ہے۔

● پہلے استدلال کا جواب

نصوص شرعیہ اختلاف اور تعارض کا محل نہیں ہیں؛ بلکہ ٹکراؤ اور اختلاف وتعارض تو مصلحت میں واقع ہوتا ہے؛ کیونکہ زمان ومکان کی تبدیلی اور حالات وماحول کی تبدیلی کی وجہ سے مصلحت بھی بدل جاتی ہے؛ چنانچہ امام طوفی کا قول: کہ نصوص متعارض اور مختلف ہیں باطل ہے، بلکہ جب حقائق کی روشنی میں اور بغور نصوص کا مطالعہ کیا جائے تو کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔(۲)

● دوسرے استدلال کا جواب

نصوص شرعیہ میں کوئی تعارض نہیں ہے، جیسا کہ امام طوفی گمان کرتے ہیں؛ چنانچہ آپ ﷺ کا لوگوں کی مصلحت، کی رعایت میں کعبہ کو منہدم نہ کرنا اس کے مقابلے میں کوئی نص موجود نہیں حتی کہ مصلحت اور نص میں تعارض ہو۔

اور رہا یہ معاملہ کہ عبداللہ بن مسعودؓ کا قول نص اور اجماع کے معارض ہے، تو اس سلسلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول نص کے مقابلہ میں ''مصلحت'' کی اساس پر مبنی نہیں؛ کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی رائے یہ ہے کہ: آیت میں ''ملامسہ'' سے مراد جماع نہیں بلکہ ''لمس'' ہے۔

---

(۱) بخاری، باب اذا خاف الجنب علی نفسه المرض اوالموت، رقم: ۳۴۶

(۲) اصول الفقه الاسلامی: ۲/ ۸۲-۸۱

باری تعالیٰ کا رشاد ہے:

وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا.(۱)

اور اسی طرح بعض صحابہ کرامؓ کے ساتھ یہ حادثہ پیش آیا کہ وہ جنبی ہو گئے اور غسل کے لئے پانی دستیاب نہیں تھا تو وہ حضرات نماز پڑھنے سے رک گئے تو آپ ﷺ نے کسی صحابیؓ سے فرمایا:

عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ، فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ.(۲)

اسی طرح حضرت عبدالرحمن بن ابزیٰ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں:

أَنَّ رَجُلًا أَتَى عُمَرَ، فَقَالَ: إِنِّي أَجْنَبْتُ فَلَمْ أَجِدْ مَاءً فَقَالَ: لَا تُصَلِّ. فَقَالَ عَمَّارٌ: أَمَا تَذْكُرُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِذْ أَنَا وَأَنْتَ فِي سَرِيَّةٍ فَأَجْنَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ مَاءً، فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ، وَأَمَّا أَنَا فَتَمَعَّكْتُ فِي التُّرَابِ وَصَلَّيْتُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: »إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدَيْكَ الْأَرْضَ، ثُمَّ تَنْفُخَ، ثُمَّ تَمْسَحَ بِهِمَا وَجْهَكَ، وَكَفَّيْكَ« فَقَالَ عُمَرُ: "اتَّقِ اللهَ يَا عَمَّارُ قَالَ: إِنْ شِئْتَ لَمْ أُحَدِّثْ بِهِ". فَقَالَ عُمَرُ: نُوَلِّيكَ مَا تَوَلَّيْتَ.(۳)

اور یہ مذکورہ دونوں احادیث حضرت عبداللہ بن مسعود کے نزدیک صحیح نہیں ہیں اس لئے طوفی کی دلیل بے بنیاد اور باطل قرار پائی۔

اسی طرح امام طوفیؒ تیسری دلیل یہ دیتے ہیں کہ:

امام غزالیؒ اور آمدیؒ فرماتے ہیں: نص کے مقابلہ مصلحت کے تقاضہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے مصلت پر عمل درآمد کیا جائے گا؛ لیکن یہ اس وقت ہوگا جبکہ ''مصلحت''، قطعی اور کلی ہو یعنی مصلحت حاجت کے درجہ کی نہ ہو

(۱) نساء: ۴۳

(۲) بخاری، کتاب التیمّم، باب التیمم ضربۃ، رقم الحدیث: ۳۴۸

(۳) مسلم، باب التیمّم، رقم الحدیث: ۳٦۸

اوراسی طرح مصلحت ظنی اور متوہم نہ ہو، اور نہ ہی یہ مصلحت کسی خاص فرقہ و جماعت کے ساتھ خاص ہواور اس کی مثال یہ بیان فرمائی کہ: جب کفار مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا کر مسلمانوں پر حملہ کریں تو مسلمانوں کے لئے ان یرغمال مسلمانوں کے نشانہ بننے کے اندیشے کے باوجود حملہ کی اجازت ہوگی، ایک عام مصلحت کی وجہ سے اور وہ ہے عام مسلمانوں کی حفاظت اور دیار اسلام کی حفاظت اور یہ مصلحت اس نص کے مقابلہ میں ہے جس میں بغیر کسی جرم کے مسلمانوں کے قتل سے باز رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔

### • تیسری دلیل کا جواب

حقیقت یہ ہے کہ امام غزالیؒ نے اور بھی بہت سی مثالیں بیان فرمائی ہیں جو سابق الذکر سے بھی قیود میں کم ہیں، چنانچہ آپؒ نے اس ''مصلحت'' پر عمل کو جائز کہا جو'' حاجیات'' کے درجہ میں آتی ہو؛ لیکن آپ نے یہ بات اس قاعدہ شرعیہ ''إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين'' کی بنیاد پر فرمائی ہے۔

مثلاً اغنیاء پر ٹیکس لاگو کرنا یہ لشکر اسلام کے نظم وضبط کو قائم رکھنے کی ''مصلحت'' کے پیش نظر ہے؛ کیونکہ جب ہاتھوں میں مال نہیں ہوگا تو اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ لشکر کسب معاش میں لگ جائے گا اور یہ چیز کفار کو مسلمانوں کے شہروں اور ملکوں پر غلبہ حاصل کرنے کی طرف مائل کردے گی، یا پھر اندرون ملک فتنہ وفساد بھڑک اٹھے گا۔(۱)

چنانچہ مالداروں پر ٹیکس لازم کرکے اس سے بڑے شر سے بچا جا سکتا ہے، پس ثابت ہوا کہ امام طوفیؒ کا امام غزالیؒ اور آمدی کے قول کو دلیل بنانا بے بنیاد اور خطا پر مبنی ہے جس سے ان کے رجحان کی تائید نہیں ہوتی بلکہ امام غزالیؒ کا قول شرائط سے مشروط ہے اور قاعدہ شرعی کی بنیاد پر ہے۔

• • •

(۱) اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۸۴-۸۲، **الإحكام في اصول الأحكام للآمدي: ۴/ ۳۹۴**

زیر تعمیر آڈیٹوریم، لائبریری اور دار التربیہ

معہد کی مسجد کا خوبصورت اندرونی منظر

**RNI No: 1219775, RNI Tile-Code: APURD01946**